In memoriam

LYDIE HADERMANN-MISGUICH
(1936-2018)

Lydie Hadermann-Misguich nous a quittés le 27 août 2018 au retour d'un voyage se terminant à Athènes, là où sa vocation d'historienne de l'art byzantin était née en 1964, lors de sa visite de l'exposition intitulée « Byzantine Art, an European Art ».



Lydie Hadermann-Misguich au XVème Congrès international des Études byzantines, Athènes, 1976

Formée par Charles Delvoye à l'Université libre de Bruxelles, elle fut très vite sensible aux beautés de l'art grec et à l'intérêt de l'archéologie byzantine. Son sens de l'observation remarquable et sa grande rigueur scientifique la conduisent d'abord à se tourner vers l'étude de la peinture monumentale du XIIe siècle. En 1973, elle soutient sa thèse de doctorat sur les fresques de l'église Saint-Georges de Kurbinovo située non loin d'Ohrid. La monographie qui en résulte est publiée deux ans plus tard et demeure encore à l'heure actuelle un modèle à suivre par la minutie des analyses iconographiques et par la richesse des comparaisons qui y sont menées. Les résultats obtenus ne se limitent pas à distinguer les ateliers de peintres actifs dans cet édifice,

Byzantion 88, 1-3. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285442

mais parviennent à dégager les grandes tendances stylistiques de l'art pictural non seulement dans les Balkans, mais aussi à Chypre et en Sicile durant les règnes des empereurs de la dynastie des Comnènes et des Anges. Par la suite, elle consacre au monde byzantin de nombreuses autres études sur les fresques, les icônes, les arts somptuaires ou les manuscrits enluminés, dont 11 ont été rééditées dans *Le Temps des Anges*,[1] un recueil de ses travaux réunis en hommage, à l'occasion de son admission à l'éméritat, auquel elle ajoute une contribution inédite. Sa bibliographie, rassemblée dans ce volume jusqu'en 2005 (pp. 235-240), témoigne également de son ouverture à l'étude de l'art postbyzantin, notamment aux miniatures du crétois Georges Klontzas ainsi qu'aux icônes de Doménikos Théotokopoulos (Le Greco). Sa curiosité intellectuelle dépasse les frontières de l'art byzantin car elle s'intéresse aussi aux œuvres sculptées dans les Pays-Bas méridionaux par Jean Mone, par Jacques Du Broeucq ou par François du Quesnoy, précurseurs de l'italianisme dans une région aux traditions gothiques bien ancrées. Il faut aussi souligner l'apport scientifique de Lydie Hadermann-Misguich au décryptage des rapports d'influences entre l'image peinte à Byzance et en Occident, comme en témoignent notamment ses dernières publications.[2]

Lydie Hadermann-Misguich a enseigné plus de 30 ans à l'Université libre de Bruxelles et a marqué l'esprit de générations d'étudiants ainsi que celui de nombreux auditeurs libres qui suivaient ses cours avec assiduité, fascinés par sa faculté étonnante de mettre en lumière à partir d'un détail, l'ensemble des caractéristiques essentielles d'un courant stylistique à une époque donnée.

Bienveillante, dévouée, délicate et d'une élégance immuable, Lydie Hadermann-Misguich s'est investie aussi dans des responsabilités au sein de l'Université libre de Bruxelles et dans la promotion des études byzantines en Belgique. De 1977 à 1981, elle a été Présidente de la Section d'Histoire de l'art et d'archéologie à l'ULB et a assuré la présidence de la Société d'archéologie classique et byzantine de l'ULB jusqu'en 2017. En 1979, elle est l'une des co-fondatrices des *Annales d'Histoire de l'art et d'archéologie* (ULB). Elle fait aussi partie pendant de nombreuses années du Conseil d'administration de la Société belge des études byzantines. Aux côtés de

[1] Lydie Hadermann-Misguich, *Le Temps des Anges. Recueil d'études sur la peinture byzantine du XIIe siècle, ses antécédents, son rayonnement*. Édité en Hommage à L. Hadermann-Misguich par B. D'Hainaut-Zvény et C. Vanderheyde, Bruxelles, 2005.

[2] Lydie Hadermann-Misguich, *Perception de l'héritage byzantin dans les peintures murales découvertes sous le Duomo de Sienne*, dans *Mélanges en hommage à l'académicien Panayioti L. Vokotopoulos*, Athènes, 2015, pp. 347-356 ; Eadem, *Résonances byzantines dans la peinture flamande du XVe siècle*, in S. Brodbeck – A. Nicolaïdès – P. Pagès et al. (éd.), *Mélanges Catherine Jolivet-Lévy* (*TM*, 20/2), Paris, 2016, pp. 189-206.

Charles Delvoye, elle assiste Alice Leroy-Molinghen et l'abbé Justin Mossay dans la rédaction de *Byzantion*. Elle deviendra vice-Présidente du Conseil d'administration de la revue entre 2006 et 2014. Le premier fascicule du tome 83 de l'année 2003 lui est offert en remerciement et à l'occasion de son éméritat. C'est avec reconnaissance et émotion que nous lui dédions aussi le présent volume, en mémoire de tout ce qu'elle a apporté aux études byzantines et de son investissement dans l'œuvre collective qui nous anime.

Catherine VANDERHEYDE
Université libre de Bruxelles
et Université de Strasbourg

PAUL CANART
Una vita per i manoscritti*

In memoriam

Il 14 settembre, dopo breve malattia, in una clinica di Bruxelles si è spento discretamente Mgr Paul Canart, studioso di poco comune livello intellettuale, raro conoscitore della cultura grafico-libraria della civiltà bizantina, maestro – ben noto – di più generazioni, ed esempio luminoso di serena e rigorosa attività scientifica svolta all'insegna dei manoscritti greci, anzi, frutto di un contatto diretto con essi – come egli stesso dichiarava.

In sessanta infaticabili anni di magistero, pastorale e scientifico, al servizio umile di qualunque categoria di studioso si rivolgesse a lui, studente modesto o studioso eminente, egli ha profondamente segnato un'era, ponendo delle pietre miliari nello studio globale del libro manoscritto greco (e non solo) come mezzo per fare storia, e lasciando un'eredità di pensiero e di metodo incommensurabili.

Era nato a Cuesmes, in Belgio, il 25 ottobre 1927, e dopo aver conseguito a Leuven tra il 1944 e il 1953 una laurea in filologia classica e due baccalaureati, in filosofia tomista e in teologia, ordinato sacerdote nel 1951, nel '57 aveva cominciato la sua carriera presso la Biblioteca Apostolica Vaticana come *scriptor graecus*, per divenire quindi Direttore del Dipartimento Stampati (1980-1984), Direttore del Dipartimento Manoscritti (1984-1998), Vice Prefetto (1994-1997). Creò l'insegnamento di Paleografia greca presso la Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, dove insegnò dal 1969/70 al 1999-2000, mentre dal 1979/80 al 1999/2000 insegnò anche nella Scuola Vaticana di Biblioteconomia, di cui divenne Direttore dal 1979/80 al 1984/85. Nel frattempo, e negli anni avvenire, la sua carriera si andò arricchendo di cariche prestigiose a livello internazionale, scientifiche e onorifiche (su cui rinvio al *curriculum* in calce), come dal 1993 al 2003

* I rinvii tra parentesi nel testo si riferiscono alla numerazione dei titoli bibliografici di Paul Canart nella lista allegata in calce (l'ordinale I contrassegna la prima lista dei libri). Esprimo tutta la mia gratitudine a Jacques Schamp per l'invito rivoltomi a redigere il presente *in memoriam* in questa rivista, del cui comitato scientifico Canart era membro, rivista il cui staff ringrazio anche, soprattutto nella persona di Peter Van Deun. Nel momento di disorientamento per tale scomparsa, ciò mi ha dato modo di manifestare ogni riconoscenza a colui al quale devo tanto, sia sul piano scientifico che su quello umano. Di comune accordo, abbiamo scelto di scrivere nella mia lingua madre italiana, lingua che era molto cara a mons. Canart e, ormai, da lui praticata come sua seconda lingua.

Byzantion 88, 5-44. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285443

la presidenza del *Comité international de paléographie grecque*, di cui era stato membro fondatore. L'ultima gli era venuta proprio dal suo Paese, il Belgio, agli inizi di luglio, appena due mesi prima di andarsene: "ufficiale dell'ordine di Leopoldo", un'investitura che da tempo aspettava, e che l'aveva reso felice.

Felice. Canart era una persona felice, non può negarlo nessuno tra quanti hanno avuto la fortuna di conoscerlo. E sono molti, moltissimi. Uomo nella vita mansueto e semplice, timido e normalmente schivo, quanto dotato di straordinaria vivacità intellettiva accompagnata da grande erudizione, egli acquietava curiosità e inquietudine di ricerca, tipica degli spiriti particolarmente acuti, gettandosi a capofitto là dove più vi erano problemi da risolvere o nodi di particolare interesse da sciogliere. Quella era la sua sfida, la prova che alla fine lo rendeva felice, con una sorta di fanciullesca e ingenua gioia: un modo di guardare alla vita, e che dava molto gusto alla sua vita. Un gusto che traspare limpidamente dalle sue stesse rievocazioni dei suoi anni di attività, dove spiega all'ignaro lettore le qualità del buon catalogatore, che riassume principalmente in "curiosità" e "pazienza", due virtù da *detective* (v. n° 131). E come un *detective* in effetti era, alacremente affaccendato a seguire le sue piste, fino alla conquista trionfante della verità, malgrado – occorre dirlo – non l'abbandonasse mai la coscienza del "provvisorio" di quella verità, provvisorio perché quasi sempre di base, perché le nostre acquisizioni sono sempre limitate e ancora insufficienti, e la ricerca deve proseguire e portare sempre più lontano.

A ben guardare, a tal proposito si possono cogliere questi fili conduttori, ricorrenti, nella sua lunga attività e nei suoi scritti:

La sperimentazione per l'appunto: una costante, per cui i risultati erano sempre da lui considerati mai definitivi, e la fase analitica era ritenuta basilare per poter un giorno (quando …?) raggiungere dapprima una sintesi parziale e, successivamente, quella generale. Chi rilegga le sue pubblicazioni in ordine cronologico, non può non cogliervi come un perenne anelito a superare ciò che egli sentiva come frutto ancora troppo acerbo, o "empirico", di uno stadio della ricerca che quasi sempre era iniziale, ma che proprio in quanto tale egli riteneva importante come fondamenta per innalzarvi sopra mattoni. Si scopre in tal modo quell'irrequietezza che caratterizza ogni spigliata intelligenza, quel misto di soddisfazione per i primi risultati raggiunti e, insieme, consapevolezza o cruccio che non può essere quello il punto d'arrivo, bensì solo di lancio. Per portare un esempio, ma altri si potranno dedurre dalla seguente esposizione, questa coscienza di non poter ancora arrivare a conclusioni dettagliate e definitive, che attraversa tutta intera la sua carriera, viene espressa in modo particolarmente articolato alla fine del suo ampio contributo al congresso di Berlino – Wolfenbüttel

del 1983 (n° 91), contributo che egli giudicava sul momento *limitato* ad una classificazione, da un punto di vista sincronico e diacronico, che era basata sulla scrittura (esame morfologico di lettere isolate e legature > correnti [corsive e calligrafiche] e stili). Apertamente ammetteva che una classificazione simile rischia di non rispondere alla realtà concreta dei rapporti tra copista e manoscritti, e che «la realité n'est pas simple» e richiede ancora, perciò, un confronto con i dati storici e i risultati dell'indagine codicologica. Alla fine di una proficua riflessione su tutta la gamma di problematiche da risolvere, auspicava quindi un approccio convergente e *interdisciplinario*.

Se ho voluto sottolineare quest'ultimo punto, è perché l'auspicio di collaborazione organica e di interdisciplinarietà è la seconda costante dei suoi contributi. Col vero spirito e l'apertura dei grandi, egli ha sempre rigettato la sterilità di ricerche confinate al proprio settore, per ritenere il confronto e il coordinamento tra specialisti di diversi ambiti la premessa indispensabile per giungere a risultati veramente importanti e maggiormente attendibili. In un bellissimo e appassionato contributo del 1992 (n° 94), considerava barriere all'effettiva collaborazione, deprecandole, sia la diversità di formazione e di metodi tra le varie branchie di scienza, e sia il frazionamento dei diversi oggetti d'insegnamento in materie o cattedre, nonché i condizionamenti di natura extra-scientifica (politici, sociali, religiosi, linguistici) subiti da ogni uomo di scienza (scienza umanistica o positiva che fosse). «Il faut se parler», «il faut se comprendre» è il suo meraviglioso messaggio, che altrettanto meraviglioso sarebbe se riuscisse a impadronirsi degli animi tutti, per estirpare ogni egocentrismo e portare ad una (forse utopica) armonia universale di ricerca.

Una terza costante si può però ancora evincere dai suoi scritti: la consapevolezza, da conservatore, studioso e catalogatore di manoscritti, di essere investito di un altissimo compito da assolvere tuttavia da modesto servitore, e grazie al quale il far luce su quelle copie o, anche, sugli artefici e di esse utilizzatori, è un dovere di interesse innanzitutto per la filologia e la storia dei testi e, poi, per la storia della cultura in generale.

Ma entro nel vivo.

Non senza un qualche disagio, lo confesso. Non è infatti facile parlare di una personalità così poliedrica come quella di Canart, a maggior ragione se ci si sente emotivamente e scientificamente coinvolti, com'è il mio caso da quando, nel lontano 1981, seguii il suo corso di paleografia greca alla Scuola Vaticana, viaggiando ogni settimana da Catania a Roma, prima del mio trasferimento nella Città Eterna. Di quelle lezioni ricordo ancora bene alcuni momenti, come la spiegazione delle formule di piegatura delle pelli per formare bifogli e fascicoli, durante la quale egli usava i fogliettini di quei calendari giornalieri da tavolo, facendo sorridere noi allievi; oppure, la sua

magistrale esposizione dell'ornamentazione bizantina, corredata dalla proiezione di diapositive illustrative da lui stesso ordinate al laboratorio fotografico della Biblioteca Apostolica, previa accurata selezione da manoscritti greci vaticani e stranieri: un materiale davvero prezioso, un vero patrimonio, e penso che sia stato un privilegiato chi, come me, abbia potuto assistere a quelle sue indimenticabili spiegazioni, infarcite non solo di sapienza, ma anche di umanità e simpatico humor, e di battute che scioglievano l'impaccio – per un complesso di ignoranza e/o annichilimento – del suo auditorio. Da allora, dopo aver dato l'esame, mi sono sentita come prendere per mano nella tanta strada che dovevo percorrere, e, da Maestro e Guida – severa ma, insieme, affettuosa –, quella presenza si è trasformata nel tempo, consolidandosi un bellissimo rapporto di amicizia e colleganza, mai interrotto, neanche quando recentemente ho dovuto lasciare la mia residenza romana.

Per ragioni meramente pratiche, di chiarezza, l'esposizione che segue sarà articolata in più punti, nonostante che vada da sé che tutti siano da considerare tra loro interagenti e concorrenti ad un'individualità quanto mai sfaccettata e ricca e, altresì, che si citerà solo una selezione di titoli ritenuti significativi, in mezzo ad un numero elevato di temi, osservazioni su manoscritti e riflessioni metodologiche che investono ogni aspetto – contenutistico e letterario, ideologico, materiale e storico-sociale – della civiltà libraria greca medievale e, in qualche caso, antica.

Paleografia

La sua impostazione di pensiero riguardante la paleografia come scienza e il suo metodo di applicazione, lo inseriscono tra i protagonisti del difficile dibattito metodologico che, animando gli ultimi decenni del secolo scorso, ha determinato una cesura con le intuizioni e le prospettive di ricerca dei grandi paleografi a cavallo tra Ottocento e Novecento – dopo le prime, lontane fondamenta gettate dalla *Palaeographia graeca* di Bernard de Montfaucon (Parisiis, 1708) – e ha contribuito – in ritardo rispetto al mondo latino, e sia pur con tanti problemi non sempre, ancora, definitivamente risolti – alla nascita della paleografia greca modernamente intesa come disciplina critica a statuto autonomo, ovvero dotata di una sua metodologia, assieme alla disciplina codicologica.

È noto – e non è questa la sede per dilungarvisi – che il problema principale della scrittura greca, a differenza di quella latina, sia la sua unitarietà spazio-temporale, ovvero un'assenza di demarcazioni nette, tra aree ed epoche diverse, per cui la sua evoluzione avviene lentamente e senza soluzioni di continuità. Vi si affianca l'assenza di *scriptoria* organizzati su rigide norme grafiche, e in generale una carenza di norme sistematiche, tutte caratteristiche

che hanno sempre ostacolato la formulazione di criteri obiettivi di definizione e classificazione, e di periodizzazioni, e su cui si è cominciato a riflettere e lavorare concretamente con l'inaugurazione della serie di congressi internazionali a scadenza quinquennale a partire dal 1974.

L'interlocuzione di Paul Canart in seno a tale dibattito internazionale attraversa almeno gli ultimi cinquant'anni, ma un vero trampolino di lancio considererei piuttosto il 1980, quando per questa stessa prestigiosa rivista *Byzantion* egli faceva un bilancio "provvisorio" dei suoi primi venti anni di lavoro sui manoscritti (n° 58). Allora egli formulava una definizione lineare e completa del concetto ancora *in progress* di "paleografia": paleografia è la scienza che studia *in modo ragionato, sia strutturale che genetico*, il fenomeno generale della scrittura ponendola nel suo quadro *economico, sociale, politico, ideologico*. Insieme, dopo precedenti tentativi di cui non era più sodisfatto,[1] gettava le basi scientifiche per una descrizione della scrittura minuscola greca – non gli era congeniale occuparsi della maiuscola, un sistema differente e soggetto a canoni diversi.[2] Ponendosi il problema della complessità del fenomeno grafico – come sistema organizzato o struttura –, e di conseguenza dell'empiricità che per lo più connota purtroppo le descrizioni, comprese le sue medesime (nella sua modestia, il suo atteggiamento critico coinvolgeva se stesso), egli formulava una prima proposta di descrizione in cui i vari elementi fossero organizzati in uno schema a più livelli (elementi *generali*, da cui si deduce la struttura del sistema grafico e l'eventuale stilizzazione, e *comuni* a più segni; ed elementi *particolari,* propri a un'epoca o *milieu*, spesso responsabili di *ductus* particolari), per poi desumere dall'analisi la qualità e la particolarità dell'esecuzione (individualità e abilità nell'esecuzione, ciò che dipende dalla personalità del copista, che assurgono a veri criteri di distinzione delle mani). Per tutta la vita egli ha tentato di perfezionare tali criteri (1987, 1990). Nella nuova formulazione del 1987, agli elementi *generali* seguivano direttamente quelli *particolari*, e al terzo posto le particolarità dell'esecuzione (n° 78). Nel 1990 tornava a teorizzare, questa volta affrontando la minuscola da un punto di vista ancora più tecnico: morfologia di lettere e legature e *ductus*, attraverso cui cercava di enucleare i fattori di variazione nel tempo, ovvero l'evoluzione che si può cogliere in seno al suo fondamentale conservatismo (n° 86). Anche in questo

[1] Ad es., dell'approccio alla scrittura del copista Emanuele Provataris nel 1964, che successivamente egli ritenne né abbastanza rigoroso, né abbastanza completo: cf. quanto dice nel menzionato art. n° 131, p. 587.

[2] Anche se ciò è stato visto come un limite, con l'obiezione che una normativa, o statuto di descrizione, dovrebbe avere un valore universale, e dunque dovrebbe poter essere applicata ad ogni sistema e categoria grafica: cf. G. Cavallo, *Metodi di descrizione della scrittura in paleografia greca*, in *Scrittura e Civiltà*, 15 (1991), pp. 21-30: 26.

caso le conclusioni non erano affatto definitive, in una prospettiva di molto lavoro ancora, prima di raggiungere un quadro "completo, coerente e ragionato" del sistema dell'alfabeto minuscolo greco medievale, per cui proponeva ingegnosamente di esercitare la calligrafia per poter veramente entrare con «la main à la pâte».

Eppure non era pessimista, tutt'altro: al quarto congresso del 2003 a Drama, elogiava la vitalità di questi studi, osservando con soddisfazione come lo studio morfologico della scrittura si andasse infine affinando e diversificando, e trovando straordinario lo sviluppo degli studi relativi alla storia del libro.[3] Confrontando questo bilancio con quello relativo al primo congresso del 1974 a Parigi, ci si rende conto di quanto allora ci fosse da fare e quanto si fosse fatto quasi 30 anni dopo. Allora, Canart deplorava l'assenza di terminologia obiettiva e precisa, ed esprimeva l'esigenza di proporre un metodo, pur sancendo però la costituzione della paleografia greca come disciplina autonoma (come quella latina) ed esultando che paleografia e codicologia erano, di già, «bien vivantes».[4]

Su un'altra caratteristica della minuscola greca Canart ha poi posto l'accento: e cioè quella per cui i copisti possono rendere una lettera o un gruppo di lettere in modo diverso, grazie anche al gioco tra maiuscola e minuscola, e forme legate e non, che offrono una pluralità di combinazioni. Ciò permette allo studioso un'indagine di tipo statistico sulle frequenze di preferenze che può, ad es., aiutare nello studio di un copista. Affrontava pertanto un'indagine quantitativa dei cui limiti, in un utilizzo che rischiava di essere poco "ortodosso" per la vera metodologia statistica, egli era cosciente, tant'è che cercò sempre più di affinarne i criteri, grazie anche alla dose di buon senso che chiamava spesso in causa, e ad una flessibilità di rigore, a seconda del caso, nell'uso di questa sua metodologia. Proprio un'indagine statistica (sulle legature della minuscola antica) fu il primo lavoro che mi assegnò, alla mia richiesta, da allieva, di una sorta di "tesina" per l'esame, e che poi divenne una comunicazione al mio primo congresso internazionale di paleografia greca:[5] non sapevo ancora quanto gli stesse a cuore questo tipo di *expertise* sperimentale, per il quale in realtà mi sentivo negata; l'ho capito solo nel tempo.

[3] B. Atsalos – N. Tsironi (edd.), *Actes du VI*[e] *Colloque International de Paléographie Grecque* (Drama, 21-27 septembre 2003) (*Vivlioamphiastis*, Annexe 1), Athènes, 2008, pp. 1-5.

[4] *La paléographie grecque et byzantine* (Paris, 21-25 octobre 1974) (*Colloques internationaux du CNRS*, 559), Paris, 1977: e cf. commento di Canart al n° 44.

[5] M. L. Agati, *Problemi di tratteggio e ductus nella minuscola libraria più antica*, in *Paleografia e Codicologia greca*, Atti del II Colloquio internazionale (Berlino-Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983), Alessandria, 1991, pp. 47-66.

E il successo del rilevamento delle frequenze nello studio dei copisti si evince dai tanti risultati positivi, che hanno fatto "scuola" alle generazioni che sono passate attraverso il suo insegnamento. Mi riferisco alle numerose monografie dedicate tra gli Anni Sessanta-Settanta principalmente a copisti del Quattro e Cinquecento (con particolare riferimento a copisti attivi o che avessero un legame con la Biblioteca Vaticana), da lui prediletti sia per i particolari problemi di individualità che pongono quelle mani, e sia per la possibilità di reperire documentazione – anche d'archivio – sufficiente per ricostruire le biografie. Esse hanno aperto un capitolo quasi inedito, ed esemplare, negli studi paleografici greci. Emanuele Provataris (il primo e rimasto più celebre, con due contributi tra il 1963 e il 1964), Costantino Rhesinos, Nicola Sophianos, Giovanni Severos, Emanuele Glinzounios, Demetrio Damilas, Michele e Aristobulo Apostolii, e ancora copisti del *milieu* veneziano (Tommaso Trivizanos, Giovanni Nathanaël) e d'Italia meridionale (ad es. lo strano caso di Giorgio Basilikos di Costantinopoli, attivo in Sicilia), tirati fuori dall'oscurità, hanno fatto da modello a giovani e/o a chi, sul suo esempio, ha intrapreso lo studio (biografico-paleografico-codicologico) di un singolo copista, me compresa, onorata di un continuo confronto e scambio di opinioni con lui.[6] Hanno, nel contempo, costituito una serie di studi specialistici a largo spettro che Canart, secondo il suo principio di base, riteneva il primo passo indispensabile per giungere a grandi sintesi, e che spesso gli davano lo spunto per addentrarsi nei labirinti di altre ricerche parallele, come casi di collezioni librarie raccolte da eruditi o famiglie, di cui riusciva a chiarire origine e storia. Perché fondamentale era – e dovrebbe essere – coniugare tutte le risorse dell'analisi paleografica, archeologica, storica e filologica, nella convinzione che ciascuna di queste discipline fosse insieme fine e mezzo, e «les résultats obtenus peuvent avoir de 'retombées' dans d'autres domaines encore» (n° 58, p. 604).

Lo studio di quei copisti lo portò a integrare e correggere il repertorio di scribi greci di Vogel-Gardthausen e Patrinelis nel 1963 (n° 9), e poi ancora il più recente *RGK* nel 2008 (n° 140), e ad occuparsi dei problemi generali e spinosi di identificazioni di quelle mani che, per le loro caratteristiche personali, sfuggono ad ogni tipo di classificazione (n° 49). Le tappe metodologiche delineate in quel caso vanno da una fase di analisi ad una di comparazione, e già in quell'occasione egli lanciava il quesito (poi sviluppato in una conferenza pubblicata successivamente nel 2006 su *Scriptorium* [n° 136]) sulla vera essenza della paleografia, da un lato scienza (perché il suo metodo è basato su fenomeni di ordine quantitativo, discreto, misurabile) e

[6] Cf. M. L. AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie copista greco (1534-1563)* (Suppl. n. 20 al «Bollettino dei Classici» – Accademia Naz. dei Lincei), Roma, 2001.

dall'altro arte (per quell'alcunché di imponderabile dovuto alla soggettività dello scrivente e inconciliabile con ogni metodologia quantitativa).

Molti anni dopo (1991), assieme a Paolo Eleuteri pubblicava un repertorio dei copisti del periodo umanistico, offrendone una raccolta di notizie biografiche essenziali e *specimina* delle loro mani, assieme a un tentativo di individuare e distinguere correnti e filoni, entro cui poter inserire raggruppamenti di mani. Scopo dichiarato: fornire «uno strumento utile non solo al paleografo, ma anche a tutti coloro che si occupano di umanesimo e storia della tradizione manoscritta, discipline quasi sempre intrinsecamente inscindibili» (n° I 11).

La sua attenzione ai copisti greci, tuttavia, non si è esaurita nello studio paleografico (e codicologico) nel senso comunemente inteso. La sua vigile osservazione di ogni minimo elemento del libro confezionato artigianalmente, e in particolare della composizione dei fascicoli in rapporto alla sequenza testuale, lo portava a notare, e a dedurre, anche il loro modo di lavorare e/o di alternarsi ad una stessa copia, in collaborazione, anche simultanea. Significativi i contributi sulla suddivisione del lavoro tra scribi (v. n° 107 e n° 138). In particolare, Canart ha formulato quel concetto di "raccordo imperfetto" – dovuto a incapacità dello scrivente a conformarsi allo spazio riservato alla sua porzione di copia – coniando un'espressione molto efficace che, però, è stata fraintesa se la si sgancia dal suo legame col modello da cui si copiava, modello che, se tuttora esistente e individuato, è l'unica chiave per poter comprendere o scoprire questo fenomeno,[7] il cui rilevamento si rivela prezioso nell'individuazione dei vari anelli della catena della tradizione manoscritta: in altre parole, prezioso per la filologia. Questo genere di osservazioni, pone lo studioso a precorrere quel recentissimo filone della ricerca codicologica detto "dinamico", volto a risalire ai singoli gesti dell'artigiano per ricostruire, tappa dopo tappa, il suo lavoro: in questo caso però, invece del lavoro tecnico-materiale, quello più impalpabile, legato all'addestramento o livello di educazione grafica e alla psicologia di chi scrive, che principalmente influisce sulla trasmissione dei testi. Lo studio del comportamento di uno scriba fa luce sulla mentalità e il contesto in cui egli opera, si sottolinea dunque questo titpo di contributo alla storia e alla storia della cultura.

A fianco, lo studio di stilizzazioni grafiche minuscole particolari, nel tentativo anche di localizzare centri di produzione: oltre allo "stile di Reggio" col padre Julien Leroy (n° 47), due soprattutto sono a mio vedere i contributi più significativi. Uno è quello sullo "stile *en as de pique*" (n° 29),

[7] Cf. in particolare P. Orsini, *Pratiche collettive di scrittura a Bisanzio nei secoli IX e X*, in *Segno e Testo*, 3 (2005), pp. 265-342.

con l'evidenziazione dell'originalità nella giustapposizione (e non nella fusione) tra scrittura posata e scrittura corsiva e della sua antichità, la maggiore tra le scritture d'ambito italo-greco. L'altro è l'approfondimento, con spirito pioneristico, delle scritture cipriote – in parte segnalate dal Devreesse – (n^{i} 48, 61, 75, 83, 108), con i relativi problemi di genesi e influssi, che lo portarono a individuare dei legami significativi con i manoscritti greci d'Italia meridionale: tasselli, che pian piano dovevano colmare i vuoti che ostacolavano la ricostruzione di un attendibile quadro culturale delle varie regioni dell'impero bizantino, con la delineazione di confini meno labili tra centro metropolitano e provincia, o zone marginali. E di quella provincia, è noto come l'Italia meridionale abbia costituito il suo principale polo di attrazione, proprio per la spiccata e meglio individuabile connotazione della sua produzione libraria in lingua greca, almeno dopo la metà del X secolo (v. n^{i} I 13; 29, 45, 47, 52, 66, 67, 68, 100, 144, 159). Con Julien Leroy e André Jacob aveva fondato un *Centre de Recherches sur le Manuscrits grecs de l'Italie méridionale*, al quale si deve l'avvio di un primo censimento dei manoscritti ivi prodotti; al 1988 risale il catalogo di una mostra, in Vaticano, dei codici bizantini di origine provinciale (n° I 13).

Con lo stesso Jacob, e con Santo Lucà e Lidia Perria, dieci anni dopo realizzava la raccolta di facsimili di codici greci della Vaticana (n° I 12), in tutto 145 riproduzioni, uno di quegli strumenti basilari (come già le "storiche" *Tavole* di Enrica Follieri[8]) destinati al successo presso un pubblico non solo di studiosi del manoscritto, ma anche di apprendisti. Ci si rammarica che, dopo la scomparsa della Perria, il progetto di un secondo volume di commentario non sia stato più portato avanti.

Filoni di ricerca determinati, o imprese imponenti, non hanno naturalmente escluso interventi estemporanei, ad esempio su singoli fenomeni paleografici, che prendevano spunto e forma dall'analisi scrupolosa delle componenti grafiche e testuali dei codici studiati. Si può ad es. ricordare – per citarne uno – il *K* corsivo in sottoscrizioni di manoscritti del X e XI secolo (n° 55): un tentativo non solo di spiegarne la morfologia e l'origine, ma di dare una soluzione a casi di letture difficili o irrisolte.

Per non parlare dell'attenzione rivolta ai codici palinsesti, di cui i fondi della Biblioteca Vaticana sono pieni. Procedendo con la catalogazione, la loro progressiva individuazione gli diede modo non solo di fare un censimento, con una lista sommaria di quelli esistenti, nel 2004 (v. n° 128), ma di affrontare studi specialistici a livello contenutistico: molti testi, specialmente di

[8] Henrica Follieri, *Codices graeci Bibliothecae Vaticanae temporum locorumque ordine digesti commentariis et transcriptionibus instructi* (*Exempla scripturarum edita consilio et opera procuratorum Bibliothecae et Tabularii Vaticani*, 4), apud Bibl. Vat., 1969.

genere agiografico, inediti o ignorati nelle svanite *scriptures inferiores*, sono stati così portati alla luce, contribuendo a tracciare linee inedite di circolazione di determinati testi in aree determinate dell'impero bizantino (v. n^{i} 16, 25, 27, 64, 74, 134, 142).[9]

Oltre ai palinsesti, uno sguardo ai papiri se capitava, sia pure in collaborazione col papirologo e amico Rosario Pintaudi (n^{i} 72 e 132); ma nel 1980 ripercorreva la storia e l'inventariazione dei papiri greci della Vaticana e del Museo egizio del Vaticano (n° 57), per curare nel 2011 le voci relative ai vari fondi di papiri nella *Guida ai fondi manoscritti … della Biblioteca Vaticana* (n° 154).

Com'è naturale, e forse anche giusto nell'ambito di un dialogo culturale e di una fase di sperimentazione in un campo di ricerca non ancora del tutto sistematizzato, non passerò sotto silenzio che un aspetto del suo *modus operandi* (o, meglio, *proponendi*) in paleografia non è stato condiviso all'unanimità. Nello specifico, proprio la sua proposta di descrizione della minuscola poté sembrare troppo "minuziosa" o "fine a se stessa"[10] in quegli anni di sforzi tesi a classificare e a definire, nella tensione generale di arrivare a formulazioni ideali. La paleografia greca voleva al più presto colmare le sue tanto lamentate carenze, entrando in un percorso più "dinamico" che potesse darle pari dignità di quella latina, pur con le enormi differenze. Concetti come "genesi", "sviluppo", "sbocco delle forme grafiche", "cambio grafico" (con l'individuazione di ambito e ragioni), in altre parole il "divenire" della scrittura in rapporto al mutare delle condizioni storiche, sociali, culturali, cominciavano a circolare, fino a prorompere nel 1998 col congresso di Cremona in una dovizie di contributi fecondi.[11] In questi nuovi fermenti, gli elementi ritenuti di base di una descrizione paleografica vanno al di là dei semplici e tradizionali aspetti formali delle scritture: si richiede un'osservazione globale delle fenomenologie ad essi inerenti (tratteggio, *ductus*, numero, successione, direzione, ovvero modalità di esecuzione dei singoli tratti, ecc.), in modo da cogliere l'essenza del fenomeno grafico e la sua funzione, o ruolo, in rapporto all'ambiente sociale, e individuare i fattori di continuità e di mutamento per non perdere di vista la dimensione storica della scrittura.

[9] Così nel lavoro che mi pregio aver condiviso con lui sul palinsesto italo-greco *Vat. gr.* 770 (n° 134), i cui testi frammentariamente identificati (due *Vite* di Leonzio di Napoli e altri di natura agiografico-religiosa) sono stati da noi in parte riscontrati nella *scriptio inferior* del codice *Crypt.* A.δ. VI (*gr.* 389), con la deduzione che i due manufatti fossero in origine un'unica collezione agiografica, che circolava nell'Italia grecofona.

[10] Cavallo, *Metodi di descrizione* [v. n. 2], p. 27.

[11] G. Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998), Firenze, 2000.

L'atteggiamento di Canart di fronte a questi coraggiosi e innovativi tentativi di storicizzazione e socializzazione della scrittura greca, non è stato mai né di indifferenza né di opposizione. Tutt'altro. Più volte egli ha riflettuto sulla realtà latina, per confrontare e meglio capire le differenze con quella greca, differenze che non si limitano a quelle obiettive di tipo storico, ma – e soprattutto – a quelle congenite, sin dalle origini, di diverso impianto degli studi, cui si deve il divario non più colmato tra le due. Solo alcuni esempi: al congresso menzionato di Cremona, rifletté a lungo e con cognizione in causa sulle teorie e gli interrogativi posti da Paola Supino Martini a proposito dei problemi di localizzazione e datazione dei manoscritti[12] (n° 117); nel '90 sviluppò la sua proposta di descrizione partendo proprio dalle definizioni sancite da Cencetti,[13] e generalmente acquisite, di concetti sull'alfabeto, i modelli, le scritture e l'evoluzione, di cui tenne conto *nei limiti del possibile* (n° 86), lamentando invece al congresso di Parigi come tali concetti fossero stati lì trascurati, di fronte ai problemi allora più urgenti di descrizione, terminologia e classificazione (n° 44).

Ma non è tutto qui.

Emblematica della sua visione generale – per niente lontana dal principio storicistico – mi sembra in modo particolare l'introduzione al suo studio sulle scritture cipriote del 1989 (n° 83, p. 27), se si considera al di là dell'ambito circoscritto per cui è stata concepita. Traduco liberamente dal francese il suo concetto di storia della scrittura, che non è – lui dice – una storia del libro, ma una storia della scrittura usata nei libri (che lo studio della scrittura greca non possa separarsi da quello del libro della stessa epoca lo ripeterà più volte, ad es. nel congresso di Berlino – Wolfenbüttel[14]): una doppia limitazione che ha – dice – degli inconvenienti. Nel campo greco medievale non si può scindere facilmente storia della scrittura e storia del libro, perché i problemi di datazione, localizzazione e filiazione delle scritture non possono essere risolti *senza il ricorso a criteri extrapaleografici* (ragioni da lui addotte: l'unità della scrittura greca di cui abbiamo detto; la dispersione dei testimoni; il fenomeno di conservatismo e di imitazione). Ed apro qui una parentesi su quest'altro problema cruciale, teorico e pratico, della paleografia: quello di *datazione* e *localizzazione*. Si può considerare uno dei punti chiave di tutta la ricerca di Canart, essendo punto chiave di ogni ricerca in generale di quest'ambito. Troviamo ribadito più volte questo principio di necessità di una convergenza di più indici, a causa della lacunosità della

[12] P. SUPINO-MARTINI, *Sul metodo paleografico: formulazione di problemi per una discussione*, in *Scrittura e Civiltà*, 19 (1995), pp. 6-29.

[13] G. CENCETTI, *Paleografia latina*, Roma, 1978, pp. 22-27, strumento che Canart inserì persino nella sua *Rassegna bibliografica* del 1991 (n° I 10).

[14] n° 91, p. 69.

documentazione per il mondo greco (ad es., mancano *codices antiquiores*), per cui è difficile se non impossibile datare una scrittura greca solo sulle sue caratteristiche intrinseche. Si può rievocare la tavola rotonda del congresso cremonese:[15] tentando di enucleare criteri obiettivi, egli assumeva ancora una volta a suo fondamento l'enunciato cencettiano relativo all'evoluzione della scrittura (evoluzione che si compie soprattutto nel *ductus*, nella scrittura corrente), ma, d'altra parte, con la coscienza dell'importanza della morfologia dei segni e della loro "calligrafizzazione" nelle scritture librarie (v. n° 117).

E tornando alla sua storia della scrittura: una storia della scrittura dei libri isolata dalla storia della scrittura in generale – e specialmente dalla storia della scrittura corrente, quella di tutti i giorni (concetto per l'appunto della paleografia latina) – si priva di una fonte di spiegazione fondamentale: l'evoluzione. Per queste ragioni, *nella misura del possibile*, egli confermava ancora una volta di tener conto degli indici improntati alla codicologia e alle vestigia della scrittura corrente. Un metodo, pertanto, tutt'altro che contrastante con quello dei latinisti, anche se allineato in un rapporto non univoco ma complesso. La sua immensa esperienza catalografica gli aveva dettato che la generale atipicità della minuscola greca, le contingenze storiche in cui essa era praticata e soprattutto la precaria situazione in materia di testimonianze sopravvissute, richiedono per lo più, almeno come primo passo per un risultato più fruttuoso, un approccio che può in parte leggermente differire da quello idoneo alla scrittura latina, ma che poi certamente si completa col ricorso a tutti gli altri fattori di cui si è detto.

Codicologia

Scrittura e libro non possono dunque scindersi (anche se esiste scrittura senza libro), sono un fenomeno di civiltà estremamente complesso. Questa sua visione integrata, appena enunciata, ci porta all'altra faccia della medaglia: non si può dissociare lo studio paleografico dall'esame archeologico. Il concetto viene ribadito più volte, la codicologia sbocca in una sintesi globale: la storia del libro.

È questa la concezione di base che anima la sua monografia sul libro greco dell'Italia meridionale del periodo normanno-svevo (n° 52, e cf. n° 66), studiato sia nel suo aspetto materiale che sotto il profilo culturale, attraverso la scelta degli autori che erano copiati. Con una rigorosa metodologia di impostazione, partendo dalle fonti, egli riusciva a enucleare centri di produzione e circolazione libraria e, classificando elementi materiali, grafici e

[15] Cf. Prato, *I manoscritti greci* [v. n. 11], pp. 671-707.

contenutistici, trovava un'evoluzione nella scrittura e nelle tecniche dell'ornamentazione. Tratteggiava così la fisionomia di quel libro, col "gioco complesso" di influenze che esso denuncia, e col riflesso delle condizioni politiche, amministrative e ideologiche del *milieu* cui esso appartiene. Un quadro che, messo a confronto con la produzione bizantina del X-XI secolo, rivela un'apertura nuova di orizzonti e contatti verso Levante dopo una sorta di isolamento, prima che la latinizzazione ecclesiastico-monastica distruggesse le *élites* intellettuali di lingua greca.

E proprio l'ornamentazione del libro, quella non figurativa appena menzionata, con le sue problematiche di modelli e motivi, tradizioni di scuola e apprendistato, stili, mode, influssi ecc., è un capitolo di notevole peso nell'attività dello studioso. Come si evince anche dall'accurata classificazione nella sede delle sue *Lezioni* dattiloscritte (v. *infra*), nutriva una vera passione per questo elemento estetico e, insieme, funzionale del codice. Per il fatto che era concepito contestualmente alla sua realizzazione, ne aveva intuito le potenzialità per l'interesse storico che ricopre ai fini di datazione e localizzazione, incrociando tutti gli altri dati: uno studio il cui approccio non poteva essere quello volto a valutare gli elementi estetici degli storici dell'arte (con i cui metodi e risultati, tuttavia, riteneva necessario confrontarsi), ma di cui forse per primo egli ha scoperto l'importanza che per un codicologo può rivestire come criterio a fini attribuzionistici, e di uno scriba e/o di un'epoca (v. n° 133).

L'ornamentazione fu per lui il motore che lo spinse a occuparsi della cosiddetta "Bibbia di Leone" *Reg. gr.* 1, manoscritto controverso quanto a origine, per l'apparente incoerenza tra scrittura, elementi ornamentali e illustrazione figurativa. Prima in collaborazione con la storica dell'arte bizantina Suzy Dufresne, poi anche con l'altra specialista Irmgard Hutter, lo studio completo – dal contenuto ad ogni aspetto di carattere codicologico e paleografico – ha finalmente fatto luce in modo definitivo sulle problematiche del manufatto (v. n^{i} I 16, 82, 88, 109, 153), sfatando, in generale, antiquati criteri attribuzionistici risalenti alla classificazione di Kurt Weitzmann.[16]

Ma il contributo di Canart alla codicologia è ben più vasto, incisivo e basilare. Ed è significativo che si dati a partire dal 1974, proprio successivamente a quel primo congresso parigino che segnò la svolta definitiva dagli studi di vecchio stampo per i quali l'analisi materiale del libro era solo un complemento, ancillare, alla filologia. A parte i vari interventi per definire la giovane disciplina e i suoi ruoli (v. n^{i} 50, 54, 73, 87, 89, 94, 125), o i suoi studi sul significato del concetto di *scriptorium* a Bisanzio e su alcuni di

[16] K. WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Berlin, 1935 / Wien, 1996^{2} (+ Teil 2, *Addenda und Appendix*).

questi centri, specialmente italo-greci (v. n^{i} 66, 67, 68), la sua instancabile curiosità lo portava ad interessarsi anche ai lati più tecnici, ancor più di fronte a sperimentazioni e matasse da sbrogliare: la composizione dei fascicoli o le tappe di ricostruzione di un manufatto (n^{i} 102, 121, 107 e 138), che inducono a meglio comprendere la struttura del contenuto, lo studio della carta e della legatura. Di quest'ultima, elemento "esteriore" e/o posticcio in genere trascurato – quando non disperso – dagli studiosi del manoscritto, egli ha rivelato e ripetutamente focalizzato tutta l'importanza per ricostruire le tappe della storia di un manufatto, grazie anche al sussidio che oggi forniscono le avanzate analisi di laboratorio, in cui da vero avanguardista credeva molto. La collaborazione al censimento delle legature bizantine vaticane (n° 80), l'altra con Dominique Grosdidier de Matons e Philippe Hoffmann che ha portato all'identificazione di cinque botteghe cretesi (n° 90), il punto da lui fatto sul gruppo di legature col monogramma dei Paleologi già individuato da Jean Irigoin (n° 141), sono tutti contributi che, nel percorso indicato dai pionieri Bertha Van Regemorter e lo stesso Irigoin, portano avanti con energia la convinzione che lo studio specialistico dei ferri e di ogni altro elemento, tecnico ed estetico, di una legatura medievale possa essere determinante per ricondurre a raggruppamenti significativi e collezioni librarie. Un esempio concreto è costituito dal lavoro – che amo richiamare per averlo condotto in sua collaborazione – relativo al gruppo di legature confezionate nella magnificenza della Roma cinquecentesca per i cardinali Salviati e Ridolfi, legature identificate col concorso di elementi paleografici (copisti) e codicologici (n° 145; cf. inoltre n° I 6; n^{i} 73, 89, 104).

Poi la carta: altro elemento prediletto, come indiziario per la storia di un manoscritto, per il quale egli si sentiva debitore a colui che considerava quasi il suo maestro: Jean Irigoin. Basti pensare alla rielaborazione personalizzata della tabella sinottica da quegli concepita con i dati relativi ai diversi tipi di carta.[17] Oltre all'attenzione prestata alla carta orientale connotata da "zigzag" (n^{i} 65, 135), alla carta non filigranata appaiono dedicati due lavori, uno sui manoscritti della Vaticana (n° 112) e l'altro in *équipe* su un *corpus* composito di manoscritti presentato al congresso di Erice del 1993[18] (n° 98). Interessante notare, in questo, il ribadire di quel suo principio dei

[17] Cf. n° I 7, p. 65: tabella che non riuscì purtroppo mai ad aggiornare con la mole dei suoi nuovi dati, e che, con la sua consueta amabilità, mi permise di riutilizzare (con qualche modifica) per le tre diverse redazioni del mio trattato di codicologia (M. L. Agati, *Il libro manoscritto. Introduzione alla codicologia* [*L'Erma, Studia Archaeologica*, 124], Roma, 2003, p. 96; Eadem, *Il libro manoscritto da Oriente a Occidente. Per una codicologia comparata* [*L'Erma, Studia Archaeologica*, 166], Roma, 2009, p. 101; Eadem, *The Manuscript Book. A Compendium of Codicology* [*L'Erma, Studia Archaeologica*, 214], Roma, 2017, p. 95).

[18] M. Maniaci – P. F. Munafò (edd.), *Ancient and Medieval Book Materials and Techniques. Erice, 18-25 September 1992*, I-II (*ST*, 357-358), Città del Vaticano, 1993.

dati elementari, provvisori, che tuttavia possono orientare successivi approfondimenti: nel "work in progress" egli sottolineava il vantaggio di poter suscitare «la critica costruttiva e la collaborazione dei nostri colleghi». Al medesimo congresso aveva partecipato inoltre con una ricerca sulla composizione degli inchiostri (successivo ad un altro contributo in collaborazione nel '91 sulla rigatura a colori [n° 92]), dove forniva orientamenti per ottenere *dati più completi* (v. n° 99, pp. 55-56: affiancare lo studio delle fonti con la moltiplicazione del lavoro di laboratorio, sottoponendo magari piccoli campioni d'inchiostro a processi di invecchiamento artificiale); e con un'altra ancora, sull'indagine quantitativa relativa alla struttura del codice in Italia nel sec. XI, in cui formulava un questionario "globale", chiaro segno della sua curiosità e del suo desiderio di mettere a confronto l'ambito greco con quello latino nella speranza di imbattersi in risposte ai tanti quesiti irrisolti. La novità, o sperimentalità, dell'indagine (come l'applicazione ai manoscritti delle tecniche di analisi multidimensionali), ancora una volta, gli impedirono un bilancio scientifico (v. n° 100, p. 368).

Un ulteriore aspetto della sua personalità scientifica voglio però mettere in rilievo, prendendo a emblema il suo contributo del 2003 *Notes de terminologie codicologique* (n° 125), dove stimolava la riflessione sul problema – urgente sin dal 1974, come si è detto, anche in campo paleografico: cf. n° 50 – della terminologia. Disporre di una terminologia universale di riferimento per descrivere i fenomeni significa avere stabilito un determinato ordine concettuale, condizione primaria perché una disciplina possa considerarsi scientifica. La pubblicazione pioneristica di repertori lessicali in tre ambiti linguistici (che allora si imponevano a fronte di una carenza di manuali),[19] sia pur con i limiti inevitabili, ha certamente rappresentato un punto fermo della ricerca, agevolando finalmente il concepimento di manuali innovativi rispetto al passato.[20] Tuttavia Canart evidenziava quei limiti, dimostrando con alcuni esempi come, ancora, non sempre i termini fissati

[19] Primo fu quello francese di D. MUZERELLE, *Vocabulaire codicologique. Répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits* (*Rubricae*, 1), Paris, 1985, online: http://vocabulaire.irht.cnrs.fr/vocab.htm, seguito da M. MANIACI, *Terminologia del libro manoscritto*, Roma – Milano, 1996 (*Addenda*, 3) (ristampa 1998) e da P. OSTOS – M. L. PARDO – E. E. RODRÍGUEZ, *Vocabulario de codicologia. Version española revisada del Vocabulaire codicologique de Denis Muzerelle*, con los auspicios cientificos del *Comité International de Paléographie Latine*, Madrid, 1997. Si è aggiunta in realtà anche una versione catalana (a cura di M. J. Anall i Juan, Barcelona 2002), non esente da imperfezioni e pubblicata senza l'egida del *Comité.*

[20] Per riferirmi alla sola produzione in lingua italiana, in ordine cronologico: M. MANIACI (con contributi di C. Federici e di E. Ornato), *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente*, Roma, 2002; AGATI, *Il libro manoscritto. Introduzione* [v. n. 17]; L. PERRIA, *Γραφίς. Per una storia della scrittura greca libraria (secoli IV a. C. – XVI d. C.)*, Roma, 2011 (*Quaderni di Νέα Ῥώμη*, 1); E. CRISCI – P. DEGNI (edd.), *La scrittura greca dall'antichità*

si rivelassero aderenti alla realtà concettuale. Ecco quindi l'esigenza di lavorarci sopra, per ridefinire ulteriormente fenomeni e concetti, un cammino che per certi versi è ancora *in progress*.[21]

Con la riflessione critica, quindi, Canart esprimeva quel lato tipico di uno studioso che deve rimettere tutto in discussione per trovare una strada metodologica che fosse esaustiva, oggettiva e rigorosa. Le sue osservazioni non tardavano mai ad arrivare con puntualità e acribia, vuoi per il "restauro virtuale" (v. n° 113), vuoi per la codifica di un tipo di rigatura (v. n° 127) o per i metodi statistici (v. n° 129), ecc.

Questa sua attitudine analitica e teorica trova uno sbocco naturale ed entusiasta nella collaborazione, con Marilena Maniaci e Patrick Andrist, al più teorico volume che sia stato mai scritto per la codicologia: *La syntaxe du codex* (n° I 17; cf. anche 147). Si tratta di un volume che ha aperto la via ad un nuovo modo di praticare con successo la codicologia nei casi difficili dei manoscritti compositi: con un approccio "genetico", o "stratigrafico", in grado di circoscrivere ogni parte costitutiva di un codice complesso, per risalire ad ogni eventuale modifica intervenuta nel tempo; cioè, per capire e ricostruire genesi, storia e circolazione di ciascuna.

Catalogazione

I vari aspetti della sua visione integrale del libro manoscritto (oggetto materiale e fenomeno culturale), trovano la più alta e concreta realizzazione, e perfetta integrazione, nella catalogazione, impresa nella quale lo studioso si rivela insuperabile. Consapevole di essere investito di un ruolo altissimo, che richiede conoscenze e competenze molto vaste, egli vi attribuisce il compito di confrontare e inserire ogni oggetto descritto all'interno di una serie (un fenomeno isolato è incomprensibile), col proponimento di fornire un'informazione "completa", "obiettiva" e "chiara" il più possibile. Superfluo ricordare che parliamo del catalogo "piccolo" dei manoscritti dell'Archivio di San Pietro (dove apporta l'innovazione dell'uso di una lingua volgare – il francese – per la descrizione codicologica al posto del latino) e di quello "grande" dei codici vaticani, oltre al completamento, con *Addenda* e Indici,

all'epoca della stampa. Una introduzione, Roma, 2011; AGATI, *Il libro manoscritto. Da Oriente a Occidente* [v. n. 17], e EADEM., *The Manuscript Book* [v. n. 17].

[21] Proprio le sue acute osservazioni sulle definizioni di fascicolo e sistema di rigatura hanno ispirato quel proficuo "ripensamento" di tutto il sistema terminologico odierno da parte di M. MANIACI, *Terminologia, manualistica, bibliografia: nuove possibilità di interazione fra risorse nello spazio della rete*, in D. BIANCONI e L. DEL CORSO (edd.), *Oltre la scrittura. Variazioni sul tema per Guglielmo Cavallo* (*Centre d'études byzantines, néo-helleniques et sud-est européennes, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales – Dossiers byzantins*, 8), Paris, 2008, pp. 167-214, spec. 190 ss.

del catalogo di Ciro Giannelli e del secondo tomo del catalogo del fondo Barberini, lasciato incompiuto da Mogenet (n[i] I 3 e 5, e poi 2 e 9), e non credo che a chi si occupi di manoscritti non sia capitato almeno una volta di consultarli, tanto più in considerazione della centralità del patrimonio manoscritto di una biblioteca senza pari come quella Apostolica.

Se si volesse trovare un aggettivo atto a definire i cataloghi di Canart, la definizione di "enciclopedia" scaturita spontaneamente una volta da un collega greco coglierebbe certamente nel segno. Non è questa la sede per scendere in dettaglio sulle innovazioni che Canart ha apportato nella "logica del sistema" del modello vaticano di catalogazione risalente, nella prima formulazione, al tempo di Franz Ehrle:[22] non solo una presentazione più chiara dei dati, con una divisione in paragrafi degli elementi codicologici, ma un incremento impressionante delle informazioni, organizzate nel modo più funzionale perché ogni particolarità rilevata abbia un senso, e per un accesso agevole ai testi. I testi: una massa enorme, tra sacri e profani, tra cui moltissimi inediti su cui egli ha fatto luce, e che lo hanno indotto a svariati filoni di ricerca. Né possono passarsi sotto silenzio gli eccezionali indici strutturati per categorie (anche gli *initia* di opere inedite o meno note, e le filigrane) assieme agli *Addenda et emendanda*, e, a conclusione, il volume della collana vaticana di *Studi e Testi* sulla storia e le vicende dei manoscritti da lui studiati (n° I 6).

Di questa sua esperienza straordinaria, che costituisce senza dubbio la principale connotazione di tutta la sua ricca attività, più volte egli stesso ha avuto il piacere di parlare, anche sotto forma di consigli e suggerimenti, oppure sotto forma di riflessioni, su quel che è stato fatto o che per il futuro egli auspicava, per tentare di risolvere ogni genere di problema legato a questa forma insidiosa e difficoltosa di lavoro scientifico. La raccolta di ogni strumentazione necessaria in grandi banche dati online (repertori di copisti nominati e anonimi e di possessori, *incipitari*, un lessico universale dell'ornamentazione non figurativa, ecc.), era per lui un *desideratum* per rendere più spedita e immediatamente fruibile la catalogazione. Mostrando ancora una volta la sua prontezza alle innovazioni, non era sfavorevole alla formula flessibile, *in fieri*, consentita dal web, pur riconoscendone gli aspetti negativi (es. problemi di *copyright* o di conservazione duratura) e discutendo ponderatamente sulla modalità d'uso più appropriata dell'elettronica applicata alla descrizione (v. n[i] 115, 139, 151). Uniformità e precisione nella terminologia erano da lui ritenuti i principali requisiti di un buon catalogo (n° 151, p. 76).

[22] *Leges quas procuratores Bibliothecae Vaticanae in codicibus recensendis sibi constituerunt*, in M. VATTASSO e PIO FRANCHI DE' CAVALIERI (ed.), *Codices Vaticani Latini. Codices 1-678,* Romae, 1902, pp. x-xiv.

L’enorme massa di dati raccolti lavorando sulla descrizione catalografica, è il principio ispiratore di un altro lascito importante dello studioso, destinato alla fruizione presso la Biblioteca Vaticana, in aggiunta ad analogo materiale lasciato dai suoi predecessori *scriptores*, altri grandi eruditi come Mercati, Devreesse e Giannelli: il suo dettagliatissimo schedario cartaceo ragionato. Ogni nome, testo, voce bibliografica o elemento significativo annotato dai manoscritti vaticani, viene scrupolosamente registrato a mano, dalla sua minuta calligrafia, con rimandi incrociati, e mai egli ha rifiutato di elargire a piene mani informazioni a chiunque gliene avesse fatto richiesta, consultando prontamente le sue piccole schede sistemate in rigoroso ordine alfabetico.

Strumenti didattici e bibliografici

Ho lasciato di citare per ultimo tre fondamentali strumenti di cui noi studiosi dei manoscritti ampiamente beneficiamo. Uno, sono le cosiddette “dispense”, ovvero quelle *Lezioni* che Canart compilò per il suo corso di paleografia e codicologia su cui tanti hanno studiato e continuano a studiare e dare esami e che, dalla prima redazione dattiloscritta, senza luogo e data, oggi si possono consultare online in pdf (n° I 7). Con occhi e criteri nuovi esse distinguevano con chiarezza per la prima volta, separandole, le due discipline complementari dello stesso oggetto-libro, ridisegnando schemi tematici e classificazioni geo-temporali. Su di esse è successivamente fiorita la stagione di moderna manualistica cui si è fatto cenno, di pari passo con la progressiva affermazione e sistematizzazione delle due rispettive discipline.[23]

Gli altri sono i contributi bibliografici: quello pionieristico con Vittorio Peri del 1970 (n° I 4) ha aperto la strada alla raccolta sistematica, in ordine cronologico, della bibliografia inerente ai manoscritti di tutti i fondi vaticani, un sussidio che rende privilegiata la Biblioteca Apostolica e di cui molte altre biblioteche lamentano ancora oggi la carenza; la *Rassegna* del 1991 (n° I 10), relativa alla paleografia e codicologia greca, è unica nel suo genere, essendo una raccolta bibliografica ragionata, per categorie (prima fra tutte quella metodologica e terminologica), specchio di un modo estremamente razionale e ordinato di concepire le cose; l’indice finale degli autori agevola la ricerca. Si rimpiange solo che lo studioso non abbia più trovato il tempo per fare, come avrebbe voluto, un secondo fascicolo di aggiornamento.

[23] Cf. titoli citati *supra*, a n. 20. Tra le iniziative europee, piuttosto, sarei propensa a citare solamente in aggiunta – per quanto “scolastico” e oramai un po’ invecchiato – E. Ruiz Garcia, *Introducción a la codicología*, Madrid, 2002^{2}, per il semplice fatto che l’autrice si era basata sulla sua esperienza delle lezioni della Scuola Vaticana di Paleografia Diplomatica e Archivistica e, quindi, sull’insegnamento di Paul Canart.

Altro, ovvero "varia"

Parlando di tale figura di studioso, ricorderò che la sua prima formazione filosofico-teologica e la sua grande padronanza del greco antico (oltre che del latino), unite a quella sua ampiezza di interessi, gli permettevano di affrontare una gamma variegata di ricerche anche al di là del campo paleografico-codicologico in cui ha primeggiato. Specialmente la sua produzione iniziale, dopo la partenza da una tesi filosofica su Platone (e cf. n° I 1),[24] si sostanzia essenzialmente in lavori su *apophtegmata*, antologie monastiche e ricerche di tipo edificante, teologico e agiografico, ad es. quelle incentrate su s. Eufemia e sul testo a lei dedicato nel menologio premetafrastico (nⁱ 6, 16, 25), e vari altri *dossiers* agiografici. Si può osservare come, in mezzo a questi generi dapprima quasi preminenti, anche se non esclusivi – vedi ad es. la pubblicazione di testi inediti di Michele Psello nel 1967 (n° 21) – gradualmente si vada insinuando l'universo del libro manoscritto, con un interesse sempre più crescente mano a mano che egli si inoltrava nell'oceano della catalogazione vaticana. Ancora nell''82, tuttavia, Canart pubblicava una collezione di testi agiografici dal ms. *Pal. gr.* 205 (n° 64), un sistema di oracoli cristiani dal PSI XVII Congr. 5 nell''84 (n° 72), un *theotokarion* da due codici vaticani nel 1993 (n° 102), un sermone alla Vergine di Efrem il Siro nel 2005 (n° 130), il martirio di s. Pansofio nel 2004-2005 con Pintaudi (n° 132), sino all'ampio lavoro su frammenti di un meneo nel 2015, insieme ad Adele di Lorenzo (n° 158). In tal modo, la sua produzione rivela una sua specifica coerenza e, in certo senso, una omogeneità nel disomogeneo. Disomogeneo, infatti, solo all'apparenza, in quanto sono protagonisti i testi di un certo tipo di letteratura bizantina e, accanto, il loro veicolo: il libro, plurivalente contenitore di un contenuto ideologico, abbracciato in tutta la sua complessa globalità.

Tuttavia, l'uomo Paul non finiva di stupire: menzionerò due suoi *hobbies*, che coltivava nel tempo "libero", quando riposava gli occhi dall'applicazione assidua.

Uno era quello della musica classica, che ascoltava abbondantemente sia in casa – era il suo momento di relax – che al teatro. Al teatro, tra l'altro, faceva abbonamenti stagionali anche per la prosa, oltre che per la musica. Possedeva una ricchissima discoteca, a fianco della biblioteca libraria privata. Amava in modo particolare Bach. Condividendo la stessa passione per la musica, mi sono spesso trovata a discuterne con lui, o a trascorrere insieme una serata ad un concerto.

[24] In *Cinquante ans à la Bibliothèque Vaticane* (n° 131), p. 13, racconta di essere stato costretto a dire addio a Platone per cominciare a occuparsi del ventaglio di testi di cui i manoscritti che doveva descrivere erano una miniera inesauribile.

L'altro *hobby* era quello della lettura. Canart era un accanito lettore, un divoratore di libri di ogni genere, anche del tutto estranei ai suoi interessi scientifici, che non ho mai capito (ma nessuno poteva capire) quando trovasse il tempo di leggere, oberato com'era da mille impegni, soprattutto nei lunghi anni di responsabilità direttiva in biblioteca. Aveva però il suo genere preferito: il thriller ! Persino i libri gialli di Andrea Camilleri, scritti in dialetto siciliano. Ecco chiarito, probabilmente, donde gli provenisse quel suo particolare modo di procedere da *detective*, quale lui stesso scherzosamente amava definirsi.

*

Canart non ebbe più il tempo di realizzare, come desiderava, un altro catalogo, della stessa imponenza del primo, relativo a una nuova *tranche* di manoscritti vaticani. È però riuscito a realizzare, sia pure parzialmente, un "sogno minore", coltivato da circa 40 anni: la descrizione, sempre su modello vaticano – il *suo* modello, da cui non riusciva a staccarsi –, dei manoscritti greci identificati della ricca biblioteca del cardinale Guglielmo Sirleto (1514-1585); un lavoro che necessariamente, data la mole, ha dovuto però limitare (ai manoscritti grammaticali), ma a cui teneva moltissimo, e in cui col suo giovanile entusiasmo, malgrado le mie iniziali perplessità, era riuscito a coinvolgermi – dato che anch'io avevo raccolto molto materiale e identificazioni al riguardo, e avevo già sperimentato la catalogazione mettendo a frutto i suoi insegnamenti.[25] «Ce la faremo, ce la faremo»: era la sua consueta fiducia, il suo solito ottimismo, di fronte al mio pessimismo, talora disfattivo. Ce l'abbiamo fatta, sia pure, alla fine, tra mille difficoltà dovute soprattutto al suo stato di salute, per cui non si faceva più in tempo a farlo uscire come avremmo voluto per i suoi 90 anni, che avrebbe compiuto il 25 ottobre. Con ritardo, il volume è stato consegnato per la collana vaticana *Studi e Testi* (v. n° I 18). Lui, però, non potrà vederlo.

Mi piace chiudere questa commemorazione con le stesse parole di Paul Canart a conclusione, p. 616, della lunga esposizione del 1980, da cui eravamo partiti. Ancora oggi esse vibrano di attualità e suonano come un manifesto sentito della "missione" di chi si occupi come bibliotecario e

[25] Cf. M. L. Agati, *I manoscritti greci grammaticali di Sirleto, con l'identificazione di nuovi testimoni di* Erotemata, in *Il cardinale Guglielmo Sirleto (1514-1585). Il «sapientissimo Calabro» e la Roma del XVI secolo*. Convegno internazionale di studi, Roma, Galleria nazionale d'arte antica in Palazzo Corsini, Sala delle Canonizzazioni, 13-15 gennaio 2015 (Atti in c.d.s.); Eadem, *Catalogo dei manoscritti greci della biblioteca di Roma dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana* (Suppl. n. 24 al «Bollettino dei Classici» – Accademia Naz. dei Lincei), Roma, 2007.

conservatore di quella immensa eredità culturale che sono i manoscritti,[26] quella missione che *in primis* egli ha assolto per tutta la sua vita con grande onestà, somma abnegazione e spirito umile di servizio:

> «On n'est pas encore près d'écrire une histoire complète et définitive du livre grec manuscrits. Mais cette visée doit inspirer et guider le travail de tous ceux qui essaient de mettre à la disposition des chercheurs les trésors contenus dans les manuscrits et constitués par les manuscrits. – ce qui est le rôle du bibliothécaire. Ce rôle va au-delá de la conservation purement matérielle, voire même de l'identification des textes et de l'expertise archéologique et paléographique. L'écriture et le livre, qu'on ne peut évidemment séparer, […] sont un phénomène de civilisation extrêmement complexe, qu'il faut envisager sous l'angle matériel, psychologique, intellectuel, économique, social, et étudier en se servant des techniques de laboratoire et en utilisant les méthodes modernes d'enquête, de description et de regroupement des données. Ce travail demandera de plus en plus la collaboration de spécialistes venu de divers horizons, au sein d'équipes interdisciplinaires. Le conservateur de manuscrits aura à repenser la manière dont il peut et doit participer à cette vaste entreprise: sa position lui procure des facilités, mais lui impose aussi des restrictions. Cependant, comme il a pratiqué et servi les disciplines philologiques traditionnelles et les sciences auxiliaires qui leur étaient subordonnées, il pratiquera et servira maintenant les sciences modernes de l'écriture et du livre».

Consegnato il 16 novembre 2017

Maria Luisa AGATI
Università di Roma Due «Tor Vergata»

[26] Manoscritti per i cui inalienabili e sacri diritti egli si batté con ardore, come mostra l'accesa «Déclaration des droits du manuscrit, du lecteur et du conservateur» (n° 85), che ogni biblioteca che abbia un fondo di manoscritti dovrebbe osservare.

CURRICULUM VITAE E BIBLIOGRAFIA DI PAUL CANART

Nato a Cuesmes (Belgio) il 25 ottobre 1927

Studi universitari all'Università di Lovanio:
- candidatura in Filosofia e Lettere – sezione Filologia classica (1944/45-1945/46)
- Baccalauréat in Filosofia Tomista (1946/47)
- Baccalauréat in Teologia (1950/51)
- Licenza in Filosofia e Lettere – sezione Filologia classica (1951/52-1952/53)
- Nell'intervallo, studi al Seminario maggiore di Malines e servizio militare; ordinato sacerdote il 1° aprile 1951
- Dottore in Lettere della Sorbona (doctorat d'Etat sur titres, 1979)

Insegnamento in due licei cattolici di Bruxelles (Saint-Boniface à Ixelles; Saint-Pierre à Jette, 1953/54-1956/57)

Funzioni presso la Biblioteca Apostolica Vaticana:
- nominato *scriptor graecus* nel luglio 1957, in funzione dal 1° ottobre 1957
- Direttore del Dipartimento stampati dal 1980 al 1984
- Direttore del Dipartimento manoscritti dal 1984 al 1998
- Vice Prefetto dal 1994 al 1997

Funzioni nelle Scuole Vaticane:
- Docente della Scuola Vaticana di Biblioteconomia dal 1979/80 al 1999/2000
- Direttore della medesima Scuola dal 1979/80 al 1984/85
- Docente di paleografia greca nella Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica dal 1969/70 al 1999/2000; ha creato l'insegnamento di paleografia greca

Collaborazione ad enti scientifici:
- tra i membri fondatori del *Comité international de paléographie grecque*
- Vice Presidente dello stesso *Comité* dal 1988 al 1993
- Presidente del *Comité* dal 1993 al 2003
- Presidente del Comitato di Studi Bizantini della Santa Sede, affiliato all'"Association internationale d'Etudes Byzantines" dalla sua creazione (1980)
- Membro della Fondazione Latinitas (fino al 1997)
- Membro della Fondazione belga Darchis di Roma
- Membro del Pontificio Comitato di Scienze Storiche dal 1980
- Membro della Commissione Italiana Indici e Cataloghi dei Manoscritti (fino al 1998)

– Membro della Commissione italiana Tutela e Restauro dei Beni librari (fino al 1997)
– Membro della Commissione per l'edizione nazionale dei classici greci e latini dell'Accademia dei Lincei
– Membro dei comitati di amministrazione o di redazione delle seguenti riviste: *Scriptorium*, *Byzantion*, *Gazette du livre médiéval*, *Revue d'Histoire des textes*, *Quinio*
– Membro effettivo o onorario delle Accademie e Società seguenti: Accademia dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche; Société belge d'études byzantines; membro onorario dell'*Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* di Atene; membro onorario dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti

Onorificenze ecclesiastiche:
– Cappellano di Sua Santità (1964)
– Prelato d'onore di Sua Santità (1976)
– Protonotario apostolico instar participantium (1998)

Cariche onorifiche:
– Ufficiale dell'ordine di Leopoldo (2017)

LIBRI

1. *Le sens du mot θεῖος chez Platon* (*Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, IVe série, 9), Louvain, 1956 [in collaborazione con J. Van Camp], 451 pp.
2. *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manuscripti recensiti. Codices Vaticani graeci. Codices 1684-1744*, recensuit C. Giannelli, addenda et indices curavit P. Canart, Città del Vaticano, 1961, XX-196 pp.
3. *Catalogue des manuscrits grecs de l'Archivio di San Pietro* (*ST*, 261), Città del Vaticano, 1966, 89 pp.
4. *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (*ST*, 261), Città del Vaticano, 1970 [in collaborazione con V. Peri], XV-709 pp.
5. *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manuscripti recensiti. Codices Vaticani graeci. Codices 1745-1962*, recensuit P. Canart, I. *Codicum enarrationes*, Città del Vaticano, 1970, XX-785 pp., II. *Introductio Addenda Indices*, Città del Vaticano, 1973, LXXI-203 pp.
6. *Les Vaticani graeci 1487-1962. Notes et documents pour l'histoire d'un fonds de manuscrits de la Bibliothèque Vaticane* (*ST*, 284), Città del Vaticano, 1979, VI-258 pp.

7. *Lezioni di paleografia e codicologia greca* [ex dattiloscritto delle lezioni tenute presso la Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica], Città del Vaticano, 1980, online (http://pyle.it/wp-content/uploads/2014/08/Canart_Lezioni_L.pdf).
8. *Codici bizantini di origine provinciale alla Biblioteca Vaticana. Catalogo della mostra*, Città del Vaticano, 1988, 30 pp.
9. *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manuscripti recensiti. Codices Barberiniani graeci,* II. *Codices 164-281*, recensuit I. Mogenet, enarrationes complevit I. Leroy, addenda et indices curavit P. Canart, Città del Vaticano, 1989, XXI-225 pp.
10. *Paleografia e codicologia greca. Una rassegna bibliografica* (*Littera Antiqua*, 7), Città del Vaticano, 1991, 131 pp.
11. *Scrittura greca nell'umanesimo italiano* (*Documenti sulle arti del libro*, 16), Milano, 1991 [in collaborazione con P. Eleuteri], 203 pp. LXXXII pl.
12. *Facsimili di codici greci della Biblioteca Vaticana*, I. *Tavole* (*Exempla scripturarum…*, 5), Città del Vaticano, 1998 [in collaborazione con A. Jacob, S. Lucà, L. Perria], 145 riprod. su 101 tavole.
13. *Codici greci dell'Italia meridionale. Catalogo della mostra, Grottaferrata, Biblioteca del Monumento Nazionale, 31 marzo-31 maggio 2000*, Roma, 2000 [in collaborazione con S. Lucà], 191 pp. [l'introduzione è firmata da P. Canart, A. Jacob e S. Lucà; le schede 11, 19, 34, 47 sono di P. Canart].
14. *Études de paléographie et de codicologie*, I-II (*ST*, 450-451), Città del Vaticano, 2008 [riedizione di studi, con la collaborazione di M. L. Agati e M. D'Agostino], XXVI-1407+16 pp.
15. *Le rayonnement de Byzance, les manuscrits grecs enluminés des Balkans (VIe-XVIIIe siècles): catalogue d'exposition (XXIIe Congrès Internationales [sic] d'Etudes byzantines, Sofia, 22-27 août 2011*), Sofia, 2011 [in collaborazione con A. Džurova], 304 pp.
16. *La Bible du Patrice Léon: Codex Reginensis Graecus 1: commentaire codicologique, paléographique, philologique et artistique* (*ST*, 463), Città del Vaticano, 2011, XI-XX pl. – 339 pp. (sous la dir. de P. Canart)
17. *La syntaxe du codex: essai de codicologie structurale* (*Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia*, 34), Turnhout, 2013 [in collaborazione con P. Andrist e M. Maniaci], 214 pp., 16 pl.
18. † *I manoscritti greci grammaticali del card. Guglielmo Sirleto (1514-1585): edizione dell'inventario Santamaura e catalogo dei manoscritti identificati* [in collaborazione con M. L. Agati, superv. S. J. Voicu], Città del Vaticano, in c.d.s.

ARTICOLI E VOCI DI ENCICLOPEDIE

1. *Nicéphore Blemmyde et le mémoire adressé aux envoyés de Grégoire IX (Nicée, 1234)*, in *OCP*, 25 (1959), pp. 310-325.
2. *Deux fragments inconnus de manuscrits hagiographiques anciens*, in *AB*, 79 (1961), pp. 16-26.
3. *Apophtegmes et récits monastiques dans le ms. 33 d'Ochrida*, in *AB*, 80 (1962), pp. 22-33.
4. Voce «Michael Synkellos», in *Lexicon für Theologie und Kirche*, 7, Fribourg, 1962, coll. 400-401.
5. *Trois manuscrits grecs dans le fonds Patetta de la Bibliothèque Vaticane*, in *Scriptorium*, 16 (1962), pp. 363-365.
6. *Un éloge de sainte Euphémie dans le ménologe prémétaphrastique de septembre*, in *AB*, 80 (1962), pp. 325-327.
7. *Une nouvelle anthologie monastique: le Vaticanus graecus 2592*, in *Mus*, 75 (1962), pp. 109-129.
8. *Un Crétois scriptor de la Bibliothèque Vaticane: Emmanuel Provataris*, in *Κρητικὰ Χρονικὰ*, 15-16 (1961-1962), fasc. 2 [= Πεπραγμένα τοῦ Α' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου, II], pp. 84-96.
9. *Scribes grecs de la Renaissance. Additions et corrections aux répertoires de Vogel-Gardthausen et de Patrinélis*, in *Scriptorium*, 17 (1963), pp. 56-82 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 1-32].
10. *Nouveaux récits du moine Anastase*, in Actes du XII[e] Congrès International des Études Byzantines, II, Beograd, 1964, pp. 263-271.
11. *Les manuscrits copiés par Emmanuel Provataris (1546-1570). Essai d'étude codicologique*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, VI (*ST*, 236), Città del Vaticano, 1964, pp. 173-287 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 33-166].
12. *Constantin Rhésinos, théologien populaire et copiste de manuscrits*, in *Studi di bibliografia e di storia in onore di Tammaro de Marinis*, I, Verona, 1964, pp. 241-271 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 167-204].
13. *La deuxième Lettre à Thomas de s. Maxime le Confesseur*, in *Byz*, 34 (1964), pp. 415-445.
14. *La Sainte Bible. Le codex Vaticanus graecus 1209 (Codex B). Reproduction en fac-similé sur l'ordre de Sa Sainteté Paul VI. Le Nouveau Testament. Introduction* [titolo della versione francese del fascicolo d'introduzione, pubblicato in quattro lingue], Città del Vaticano, 1965, 21 pp. [in collaborazione con C. M. MARTINI].
15. *Deux autres manuscrits grecs dans le fonds Patetta de la Bibliothèque Vaticane*, in *Scriptorium*, 19 (1965), pp. 293-296.

16. *Un fragment palimpseste d’un éloge prémétaphrastique de s. Euphémie*, in F. Halkin (ed.), *Euphémie de Calcédoine. Légendes byzantines* (*SH*, 41), Bruxelles, 1965, pp. 184-199.
17. *Le nouveau-né qui dénonce son père. Les avatars d’un conte populaire dans la littérature hagiographique*, in *AB*, 84 (1966), pp. 309-333.
18. *Trois groupes de récits édifiants byzantins*, in *Byz*, 36 (1966), pp. 5-25.
19. *Notes sur l’écriture de Nicholas Sophianos,* in M. Vitti (ed.), *Nicola Sofianòs e la commedia dei Tre Tiranni di A. Ricchi*, Napoli, 1966, pp. 45-47 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 205-214].
20. *Post-scriptum à “trois groupes de récites édifiants byzantins”* , in *Byz*, 36 (1966), pp. 382-385.
21. *Nouveaux inédits de Michel Psellos*, in *REB*, 25 (1967) [= *Mélanges Venance Grumel*], pp. 43-60.
22. Voce «Symeon Metaphrastes (Logothetes)», in *New Catholic Encyclopedia*, XIII, Washington D.C., 1967, p. 875.
23. Voce «Zigabenus Euthymius», in *New Catholic Encyclopedia*, XIV, 1967, p. 1120.
24. *Une épigramme de Théodore Prodrome attribuée à Philostrate*, in *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire anciennes*, 43 (1969), pp. 93-95.
25. *Le palimpseste Vaticanus gr. 1876 et la date de la translation de Sainte Euphémie*, in *AB*, 87 (1969), pp. 91-104.
26. *Deux manuscrits hagiographiques dans le fonds Boncompagni-Ludovisi*, in *AB*, 87 (1969), pp. 105-108.
27. *Le palimpseste hagiographique du Vaticanus gr. 1810*, in *AB*, 87 (1969), pp. 109-114.
28. *Le dossier hagiographique des ss. Baras, Patapios et Raboulas*, in *AB*, 87 (1969), pp. 445-459.
29. *Le problème du style d’écriture dit en “as de pique” dans les manuscrits italo-grecs*, in Atti del 4° Congresso Storico Calabrese, Napoli, 1969, pp. 55-69 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 215-230].
30. *Les inventaires spécialisés de manuscrits grecs*, in *Scriptorium*, 24 (1970), pp. 112-116.
31. *Alvise Lollino et ses amis grecs*, in *Studi veneziani*, 12 (1970), pp. 553-587.
32. *Les travaux de Guglielmo Cavallo sur la majuscule grecque*, in *Byz*, 40 (1970), pp. 218-225.
33. *En marge de la question aréopagitique: la lettre XI de Denys à Apollophane*, in *Byz*, 41 (1971), pp. 18-27.

34. *Les épigrammes de Thomas Trivizanos*, in *Θησαυρίσματα*, 8 (1971), pp. 205-248.
35. *Note sur l'écriture de Michel et Aristobule Apostóles et sur quelques manuscrits attribuables à ce dernier*, in A. L. Di Lello-Finuoli (ed.), *Un esemplare autografo di Arsenio e il Florilegio di Stobeo*, Roma, 1971, pp. 87-101 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 231-266].
36. Voce «Florus, martyr d'Illyrie», in *DHGE*, 17, Paris, 1971, coll. 644-645.
37. Voce «Florent, martyr à Thessalonique», in *DHGE*, 17, Paris, 1971, coll. 585-589.
38. *L'unique exemplaire grec connu de l'œuvre grecque de Thomas Trivizanos*, in B. Maracchi Biagiarelli – D. E. Rhodes (edd.), *Studi offerti a Roberto Ridolfi*, Firenze, 1973, pp. 173-195.
39. *La carrière ecclesiastique de Jean Nathanaël, chapelain de la communauté grecque de Venise (XVIe siècle)*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo.* Atti del Convegno Storico Interecclesiale, Bari, 30 aprile - 4 maggio 1969, II (*Italia Sacra*, 21), Padova, 1973, pp. 793-824.
40. *Nouveaux manuscrits copiés par Emmanuel Glynzounios*, in *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 39-40 (1972-73) [= Λειμῶν Προσφορὰ εἰς τὸν καθηγητὴν N. B. Τωμαδάκην], pp. 527-544 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 267-284].
41. *Recentissimus, non deterrimus. Le texte de la Lettre II de Grégoire de Nysse dans la copie d'Alvise Lollino (cod. Vaticanus gr. 1759)*, in *Zetesis. Bijdragen op het gebied van de klassieke filologie, filosofie, byzantinistiek patrologie en theologie door collega's en vrienden aangeboden aan Prof. Dr. Emile de Strijcker*, Anvers – Utrecht, 1973, pp. 717-731.
42. *Notes sur quelques manuscrits grecs des bibliothèques de Pologne*, in J. L. Heller – J. K. Newman (edd.), *Serta Turyniana. Studies in Greek Literature and Palaeography in Honor of Alexander Turyn*, Urbana – Chicago – London, 1974, pp. 547-563.
43. *Thomas Trivizianos le Crétois et Thomas Trevisan le Vénitien*, in *Πεπραγμένα τοῦ Γ' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου*, II, Atene, 1974, pp. 29-31.
44. *La paléographie grecque et byzantine. Colloque international du Centre national de la Recherche scientifique – Paris, 21-25 octobre 1974*, in *Scriptorium*, 29 (1975), pp. 167-175.
45. *Recherches sur les manuscrits grecs de l'Italie méridionale*, in Actes du XIVe Congrès International des Études Byzantines, Bucarest, 6-12

septembre 1971, III, Bucarest, 1976, pp. 63-66 [in collaborazione con A. Jacob e J. Leroy].

46. *Un copiste expansif: Jean Sévère de Lacédémone*, in K. Treu (ed.), *Studia Codicologica* (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 124), Berlin, 1977, pp. 117-139 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 285-318].
47. *Les manuscrits en style de Reggio. Étude paléographique et codicologique*, in *La paléographie grecque et byzantine* (*Colloques internationaux du Centre national de la Recherche Scientifique*, 559), Paris, 1977, pp. 241-261 [in collaborazione con J. Leroy] [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 319-340].
48. *Un style d'écriture livresque dans les manuscrits chypriotes du XIVe siècle: la chypriote "bouclée"*, in *La paléographie grecque et byzantine* v. n° 47), pp. 303-321 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 341-360].
49. *Identification et différenciation de mains à l'époque de la Renaissance*, in *La paléographie grecque et byzantine* (v. n° 47), pp. 363-369 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 361-368].
50. *Description codicologique – terminologie des écritures. Table ronde présidée par M. Charles Samaran et animée par Mgr. Paul Canart*, in *La paléographie grecque et byzantine* (v. n° 47), pp. 543-561.
51. *Jean Nathanaël et le commerce des manuscrits grecs à Venise*, in H. G. Beck – M. Manoussacas – A. Pertusi (edd.), *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi.* Atti del II Convegno internazionale di Storia della Civiltà veneziana, II, Firenze, 1977, pp. 417-438.
52. *Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes normand et souabe: aspects matériels et sociaux*, in *Scrittura e Civiltà*, 2 (1978), pp. 103-162 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 369-428].
53. *Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Rome*, in *Palaeographica, Diplomatica et Archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, Roma, 1979, pp. 343-353 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 429-440].
54. *Nouvelles recherches et nouveaux instruments de travail dans le domaine de la codicologie*, in *Scrittura e Civiltà*, 3 (1979), pp. 267-307.
55. *Une forme particulière de kappa cursif dans quelques souscriptions de manuscrits grecs*, in P. Cockshaw – M. C. Garand – P. Jodogne

(edd.), *Miscellanea codicologica F. Masai dicata*, I (*Les Publications de Scriptorium*, 8), Gand, 1979, pp. 115-121 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 441-450].

56. *Démétrius Damilas, alias le "librarius Florentinus"*, in *RSBN*, 14-16 (1977-1979), pp. 281-347 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 451-522].
57. *Les papyri grecs de la Bibliothèque Vaticane et du Musée Egyptien du Vatican. Histoire et inventaire*, in R. Pintaudi (ed.), *Miscellanea papyrologica* (*Papyrologica Florentina*, 7), Firenze, 1980, pp. 371-390.
58. *De la catalographie à l'histoire du livre. Vingt ans de recherches sur les manuscrits grecs*, in *Byz*, 50 (1980), pp. 563-616 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 523-576].
59. *Ὁ αὐτόγραφος Νομοκάνων (Νόμιμον) τοῦ Μανουὴλ Μαλαξοῦ. Le Nomocanon (Nomimon) autographe de Manuel Malaxos*, in *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, 55 (1980), pp. 290-303 [in collaborazione con G. S. Marcou, in greco con riassunto in francese].
60. *Les recueils organisés par Jean Chortasménos et le problème de ses autographes*, in *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel*, 1 (*Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte*, 383), Wien, 1981, pp. 115-178 [in collaborazione con G. Prato] [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 577-676].
61. *Les écritures livresques chypriotes du milieu du XIe siècle au milieu du XIIIe et le style palestino-chypriote "epsilon"*, in *Scrittura e Civiltà*, 5 (1981), pp. 17-76 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, I (v. n° I 14), pp. 677-747].
62. *Les cotes du manuscrit palatin de l'Anthologie*, in *Scriptorium*, 35 (1981), pp. 227-240.
63. *Cinq manuscrits transférés directement du monastère de Stoudios à celui de Grottaferrata?*, in *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano, 1982, pp. 19-28 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 749-758].
64. *La collection hagiographique palimpseste du Palatinus Graecus 205 et la passion de s. Georges BHG 670g*, in *AB*, 100 (1982), pp. 87-109.
65. *À propos du Vaticanus graecus 207. Le recueil scientifique d'un érudit constantinopolitain du XIIIe siècle et l'emploi du papier "à zig-zag" dans la capitale byzantine*, in *Illinois Classical Studies*, 7 (1982), pp. 271-298 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 759-786].

66. *Aspetti materiali e sociali della produzione libraria italo-greca tra Normanni e Svevi*, in G. CAVALLO (ed.), *Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica*, Roma – Bari, 1982, pp. 103-153.
67. *Gli scriptoria calabresi dalla conquista normanna alla fine del secolo XIV*, in *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, Reggio Calabria, 1983, pp. 143-160 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 787-804].
68. *Scriptoria di Grecia e scriptoria d'Italia*, in *Il veltro. Rivista della civiltà italiana*, 27 (1983), pp. 133-144 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 805-816].
69. Voce «Libro», in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato, 1983, coll. 1956-1959.
70. Voce «Manoscritta (tradizione)», in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato, 1983, coll. 2081-2083.
71. Voce «Paleografia», in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato, 1983, coll. 2570-2575.
72. *PSI XVII Congr. 5: un système d'oracles chrétiens ("sortes sanctorum")*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 57 (1984), pp. 85-90 [in collaborazione con R. PINTAUDI].
73. *Reliures et codicologie. Les manuscrits grecs de la famille Bárbaro*, in *Calames et cahiers. Mélanges de codicologie et de paléographie offerts à Léon Gilissen* (*Les Publications de Scriptorium*, 9), Bruxelles, 1985, pp. 13-25 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 817-830].
73a. *Il libro nella Grecia classica,* in *Dimensione biblioteca. Bollettino dell'Associazione Allievi ed Ex Allievi della Scuola Vaticana di Biblioteconomia*, 3 (1985), pp. 14-21.
74. *Le palimpseste hagiographique grec du Laurentianus 74, 17 et la Passion de s. Pansophius d'Alexandrie*, in *AB*, 104 (1986), pp. 5-16 [in collaborazione con R. PINTAUDI].
75. *L'écriture des manuscrits chypriotes grecs médiévaux*, in *Κυπριακαὶ Σπουδαὶ*, 50 (1986), pp. 83-88.
76. *Gli orientamenti della paleografia greca durante gli ultimi decenni*, in T. NATALINI (ed.), *Cento anni di cammino. Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica (1884-1984)*, Città del Vaticano, 1986, pp. 85-99.
77. *Manuscrits d'Aristote et de ses commentateurs sur papier occidental ancien*, in J. WIESNER (ed.), *Aristoteles werk und Wirkung Paul Moraux gewindmet*, II. *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin – New York, 1987, pp. 418-433 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 831-846].

78. *Comment décrire l'écriture minuscule grecque*, in *Gazette du livre médiéval*, 11 (1987), pp. 5-9 e 12 (1988), p. 11 (corrections) [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 847-852].
79. *Les bibliothèques face aux nouvelles formes de recherche philologique, paléographique et codicologique*, in *Gazette du livre médiéval*, 12 (1988), pp. 7-11.
80. *Le legature bizantine della Biblioteca Vaticana*, in C. FEDERICI – K. HOULIS, *Legature bizantine vaticane*, Roma, 1988, pp. 9-11.
81. *Un esempio di catalogazione sommaria con l'ausilio dell'elaboratore elettronico. I Vat. lat. 14666-15203*, in *Bollettino dell'Istituto Centrale per la Patologia del Libro*, 42 (1988), pp. 131-149 [in collaborazione con P. VIAN e A. PIAZZONI].
82. *Inhalt – Material – Schrift – Buchschmuck – Ursprung und Geschichte der Handschrift*, in S. DUFRESNE – P. CANART, *Die Bibel des Patricius Leo. Codex Reginensis graecus 1B. Einführung* (Einführungsband zu der Faksimileausgabe des *Cod. Reg. gr.* 1B. *Codices e Vaticanis selecti …*, 75), Zürich, 1988, pp. 53-70 [versione con errori rispetto all'originale giapponese, al quale si rinvia: Tokyo, 1990].
83. *Les écritures livresques chypriotes du XIe au XVIe siècle*, in *Πρῶτο Διεθνὲς Συμπόσιο Μεσαιωνικῆς Κυπριακῆς Παλαιογραφίας – First International Symposium on Mediaeval Cypriot Palaeography, 3-5 September 1984* [= *Ἐπετηρὶς Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν Κύπρου*, 17 (1987-88)], Nicosie, 1989, pp. 27-53 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 853-880].
84. *III. Analyse codicologique et paléographique*, in *The Barberini Psalter. Codex Vaticanus Barberinianus Graecus 372*. Introduction and Commentary by J. ANDERSON – P. CANART – C. WALTER (*Belser Colour Microfiche Editions. Manuscripts from the Biblioteca Apostolica Vaticana. Byzantine Manuscripts*, 1), Zürich – New York, 1989, pp. 30-37.
85. *Déclaration des droits du manuscrits, du lecteur et du conservateur*, in *Gazette du livre médiéval*, 14 (1989), pp. 1-4 [in collaborazione con C. FEDERICI e S. RIZZO].
86. *La minuscule grecque et son ductus du IXe au XVIe siècle*, in C. SIRAT – J. IRIGOIN – E. POULLE (edd.), *L'écriture: le cerveau, l'œil et la main* (*Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia*, 10), Turnhout, 1990, pp. 307-320 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 881-894].
87. *Kodikologie*, in I. HUTTER – P. CANART (edd.), *Das Marienhomiliar des Mönchs Jakobos von Kokkinobaphos. Codex Vaticanus graecus 1162*. Einführungsband (*Codices e Vaticanis selecti …*, 79), Zurich, 1991,

pp. 85-90 [traduzione giapponese: Tokyo, 1992, pp. 91-97] [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 895-900].

88. *Le Vaticanus Reginensis graecus 1 ou la province à Constantinople*, in G. Cavallo – G. De Gregorio – M. Maniaci (edd.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio.* Atti del seminario di Erice, 18-25 settembre 1988 (*Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici dell'Università di Perugia"*, 5), Spoleto, 1991, pp. 631-636 [in collaborazione con S. Dufrenne] [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 901-906].
89. *Reliure et codicologie. Perspectives de la recherche*, in A. Di Febo – M. L. Putti (edd.), *La legatura dei libri antichi tra conoscenza, valorizzazione e tutela.* Atti del convegno internazionale. Parma 16-18 novembre 1989 (= *Bollettino dell'Istituto Centrale per la Patologia del Libro*, 44-45 [1990-91]), pp. 55-73 [seguito da traduzione italiana: *Legatura e codicologia. Prospettive della ricerca*, pp. 75-94] [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1083-1102].
90. *L'analyse technique des reliures byzantines et la détermination de leur origine géographique (Constantinople, Crète, Chypre, Grèce)*, in G. Cavallo – G. De Gregorio – M. Maniaci (edd.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio.* Atti del seminario di Erice, 18-25 settembre 1988 (*Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici dell'Università di Perugia"*, 5), Spoleto, 1991, pp. 751-768 [in collaborazione con D. Grosdidier de Matons e Ph. Hoffmann] [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 907-932].
91. *Les écritures livresques des XIe et XIIe siècles*, in D. Harlfinger – G. Prato (edd.), *Paleografia e codicologia greca.* Atti del II Colloquio Internazionale, Berlino – Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983 (*Biblioteca di Scrittura e Civiltà*, 3), Alessandria, 1991, I, pp. 67-118 e II, pp. 51-68 (pl. 1-16) [in collaborazione con L. Perria] [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 933-1000].
92. *Recherches préliminaires sur les matériaux utilisés pour la réglure en couleur dans les manuscripts grecs et latins*, in *Scriptorium*, 45 (1991), pp. 205-225 [in collaborazione con P. Del Carmine, C. Federici, F. Lucarelli, J. D. MacArthur, P. A. Mandò, M. Maniaci, M. Palma].
93. *Catalogage et techniques nouvelles de reproduction et de diffusion: problèmes et perspectives*, in G. Contamine – A. F. Labie Leurquin – M. Peyrafort Huin (edd.), *Recherche et Histoire des Textes:*

Filmothèques, photothèques et techniques nouvelles. Colloque international organisé à l'occasion du Cinquantenaire de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris – Orléans, 23-25 novembre 1987, Paris, 1992, pp. 193-198.

94. *Pour l'ouverture des frontières… codicologiques*, in *Gazette du livre médiéval*, 21 (1992), pp. 1-7.
95. [Notices paléographiques et codicologiques sur les manuscrits *Vat. gr.* 2305, *Reg. gr.* 1B, *Vat. gr.* 1613, *Barb. gr.* 320, *Barb. gr.* 372, *Vat. gr.* 1156, *Vat. gr.* 1162, *Urb. gr.* 2, *Vat. gr.* 1754, *Pal. gr.* 381B, *Vat. gr.* 1158, *Vat. gr.* 1208], in *Biblioteca Apostolica Vaticana. Liturgie und Andacht im Mittelalter. Erzbischöfliches Diözesanmuseum Köln, 9 Okt. 1992 - 10 Jan. 1993*, Cologne, 1992, pp. 60-61, 108-153.
96. *Postilla*, in *Il Lobcoviciano di Platone sotto analisi paleografica e codicologica. Studi su codici e papiri filosofici. Platone, Aristotele, Ierocle* (*Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria". Studi*, 129), Firenze, 1992, pp. 137-138.
97. Prefazione a: M. L. AGATI, *La minuscola "bouletée"*, I-II (*Littera Antiqua*, 9, 1-2), Città del Vaticano, 1992, pp. XIII-XIV.
98. *Une enquête sur le papier de type "arabe occidental" ou "espagnol non filigrané"*, in M. MANIACI – P. F. MUNAFÒ (edd.), *Ancient and Medieval Book Materials and Techniques. Erice, 18-25 September 1992*, I (*ST*, 357), Città del Vaticano, 1993, pp. 313-393 [in collaborazione con S. DI ZIO, L. POLISTENA, D. SCIALANGA] [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1001-1082].
99. *Recherches sur la composition des encres utilisées dans les manuscrits grecs et latins de l'Italie méridionale au XIe siècle*, in M. MANIACI – P. F. MUNAFÒ (edd.), *Ancient and Medieval Book Materials and Techniques. Erice, 18-25 September 1992*, II (*ST*, 358), pp. 29-56 [in collaborazione con M. MANIACI, P. SAMMURI, R. CAMBRIA, M. GRANGE, P. DEL CARMINE, F. LUCARELLI, P. A. MANDÒ].
100. *La structure matérielle du codex dans les principales aires culturelles de l'Italie du XIe siècle*, in MANIACI – MUNAFÒ (edd.), *Ancient and Medieval Book Materials and Techniques*, II (v. n° 99), pp. 363-452 [in collaborazione con F. BIANCHI, C. FEDERICI, D. MUZERELLE, E. ORNATO, G. PRATO; P. CANART ha firmato la presentazione dell'inchiesta, pp. 363-369].
101. *A fuoco lento. Il materiale librario contemporaneo tra selezione e distruzione*, in *CAB Newsletter*, 2/7 (1993), pp. 1-5.
102. *Le Vaticanus graecus 1072 (+ Vat. gr. 2296, ff. 1-8), un theotokarion daté de 1301*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 17 (1993), pp. 5-39.

103. *Une recherche sur les manuscrits à cahiers mixtes*, in *Scriptorium*, 48 (1994), pp. 259-286 [in collaborazione con F. Bianchi, M. D'Agostino, L. Lucchini, S. Magrini, M. Maniaci, P. Orsatti, M. Palma, M. Signorini].
104. Voce «Legatura – Area bizantina», in *Enciclopedia dell'arte medievale*, dir. A. Romanini, VII, Roma, 1996, pp. 609-613.
105. *Giovanni Onorio da Maglie, "Instaurator librorum graecorum" à la fin du Moyen Âge*, in *Scriptorium*, 50 (1996), pp. 363-369 [in collaborazione con M. L. Agati e C. Federici].
106. *Città e cultura nell'impero bizantino (324-1453)*, in C. Bertelli (ed.), *La città e la parola scritta*, Milano, 1997, pp. 85-116 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1103-1134].
107. *Quelques exemples de division du travail chez les copistes byzantins*, in Ph. Hoffmann (ed.), *Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Âge, en Orient et en Occident*, Paris, 1998, pp. 49-67 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1135-1154].
108. *Deux témoins de la "chypriote bouclée" : le Vaticanus graecus 578 et le Monacensis graecus 284*, in I. Ševčenko – I. Hutter (edd.), *ΑΕΤΟΣ. Studies in honour of Cyril Mango presented to him on April 14, 1988*, Stuttgart – Leipzig, 1998, pp. 40-45 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1155-1168].
109. Schede dei manoscritti Reg. gr. 1, Vat. gr. 1162, Vat. gr. 1613 della Biblioteca Vaticana, in *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Oriente*. Catalogo della mostra della Biblioteca Marciana, Venezia, 2 luglio – 14 novembre 1998, s. l., 1998, pp. 140-146, 149-156, 188-192.
110. *Varia palaeographica*. 1. *Un folio retrouvé du Vaticanus graecus 989*. 2. *Baanès, copiste du Vaticanus graecus 218*, in *Collectanea in honorem R.mi Patris Leonardi Boyle, O. P. septuagesimum quintum annum feliciter complentis* (*Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 6), Città del Vaticano, 1998, pp. 93-120 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1169-1196].
111. *Le Vaticanus graecus 1209 (notice paléographique et codicologique)*, in *Bibliorum sacrorum Codex Vaticanus B. Exemplum quam simillime phototypice expressum codicis Vaticani B (Vat. Gr. 1209) praestantis humanitatis operis Rei Publicae Italicae officina typographica et argentaria sumptibus suis comparavit*, II. *Prolegomena*, Roma, 1999, pp. 1-6 [ripublicato con un post-scriptum in: P. Andrist (ed.), *Le manuscrit B de la Bible (Vaticanus gr. 1209). Introduction au fac-similé*, in Actes du Colloque, Genève, 11 juin 2001 (*Histoire du texte biblique*.

Studien zur Geschichte des biblischen Textes, 7), Lausanne, 2009, pp. 19-45].

112. *Observations sur les papiers non filigranés des manuscrits grecs de la Bibliothèque Vaticane*, in M. ZERDOUN BAT YEHOUDA (ed.), *Le Papier au Moyen Âge. Histoire et techniques* (*Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia*, 19), Turnhout, 1999, pp. 55-60 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1197-1202].
113. *Restauration virtuelle*, in *Gazette du livre médiéval*, 34 (1999), pp. 49-55 [in collaborazione con C. FEDERICI e M. MANIACI].
114. *Il libro dei Vangeli nell'impero bizantino*, in F. D'AIUTO – G. MORELLO – A. M. PIAZZONI (edd.), *I Vangeli dei popoli. La Parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia*, Roma, 2000, pp. 77-92 [ripubblicato in versione francese: *Le livre des évangiles dans l'empire byzantin*, in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1203-1234].
115. *Avez-vous reçu la clé des "champs" ? Divagations d'un catalogueur en voie d'informatisation*, in *Gazette du livre médiéval*, 36 (2000), pp. 1-10.
116. *L'écriture de Georges Basilikos. De Constantinople à la Calabre en passant par Venise*, in S. PATOURA (ed.), *The Greek Script in the 15th and 16th Centuries* (*National Hellenic Research Foundation. Institute for Byzantine Research. International Symposium*, 7), Athens, 2000, pp. 165-191 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1235-1262].
117. *Peut-on dater et localiser les manuscrits grecs?*, in *Per la datazione e la localizzazione delle scritture greche. Tavola rotonda coordinata da G. Prato*, in G. PRATO (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*. Atti del V Colloquio internazionale di Paleografia greca, Cremona, 4-10 ottobre 1998 (*Papyrologica Florentina*, 31), Firenze, 2000, pp. 679-682 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1263-1268].
118. *Conclusions*, in PRATO (ed.), *I manoscritti greci* (v. n° 117), pp. 757-760.
119. *Le Vaticanus graecus 1257 et une poésie inédite de Jean Damascène*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 54 (2000) [= *Omaggio a Enrica Follieri*], pp. 141-154.
120. *The originality of text-critical symbols in Codex Vaticanus*, in *Novum Testamentum*, 42 (2000), pp. 105-113 [in collaborazione con Ph. B. PAYNE].
121. *Les étapes de la constitution d'un manuscrit: le cas du Vaticanus graecus 469*, in *Quinio. International Journal on the History and Conservation of the Book*, 2 (2000), pp. 17-35.

122. Premessa a: M. L. Agati, *Giovanni Onorio da Maglie copista greco (1534-1563)* (Suppl. n. 20 al «Bollettino dei Classici» – Accademia Naz. dei Lincei), Roma, 2001, pp. 5-6.
123. *Il Bandini e la catalogazione dei manoscritti greci. Osservazioni di un catalogatore*, in R. Pintaudi (ed.), *Un erudito del Settecento Angelo Maria Bandini*, Messina, 2002 (*Itinerari eruditi*, n. s., 4), pp. 37-42 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1269-1288].
124. *Note sur le manuscrit T ou 029 du Nouveau Testament*, in *Biblica*, 84 (2003), pp. 274-275.
125. *Notes de terminologie codicologique*, in *Quaerendo*, 33 (2003) [*Special issue in honour of Prof. J. P. Gumbert*], pp. 77-82 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1289-1294].
126. *Varia palaeographica.* 3. *Comment j'ai identifié le copiste François Zanetti,* 4. *Deux autres manuscrits copiés par Théophylacte, prêtre et notaire du Laurentianus conv. soppr. 191*, in *Miscellanea Bibliothecae Vaticanae X* (*ST*, 416), Città del Vaticano, 2003, pp. 119-126 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1295-1304].
127. *Un X qui risque d'être un x: réflexions sur la codification d'un type de réglure,* in *Gazette du livre médiéval*, 44 (2004), pp. 53-59 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1305-1310].
128. *Les palimpsestes des fonds grecs de la Bibliothèque Vaticane. Une liste sommaire et quelques précisions*, in B. Janssens – B. Roosen – P. Van Deun (edd.), *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday – Études de patristique grecque et textes byzantins offerts à Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans* (*OLA*, 137), Leuven – Paris – Dudley MA, 2004, pp. 45-55 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1311-1322].
129. *Dans l'orbite du livre médiéval. Deux itinéraires codicologiques*, in *Gazette du livre médiéval*, 46 (2005), pp. 1-11 [ripubblicato in *Études de paléographie et de codicologie*, II (v. n° I 14), pp. 1323-1333].
130. *A propos du Sermo de Sanctissimae dei Genitricis Virginis Mariae Laudibus d'Ephrem le syrien*, in *Byz*, 75 (2005) [Volume offert au Prof. Panayotis Yannopoulos], pp. 499-500.
131. *Cinquante ans à la Bibliothèque Vaticane*, in *Le livre et l'estampe*, 51 (2005), pp. 7-28.
132. *Il martirio di san Pansofio. Edizione critica*, in *Analecta Papyrologica*, 16-17 (2004-2005), pp. 189-245 [in collaborazione con R. Pintaudi].

133. *L'ornamentazione dei manoscritti greci del Rinascimento: un criterio d'attribuzione da sfruttare?*, in *RSBN*, n. s., 42 (2005) [*Ricordo di Lidia Perria* I], pp. 203-222.
134. *Le palimpseste du Vaticanus graecus 770 et du Cryptensis A. Δ. 6 (gr. 389)*, in *Νέα Ῥώμη*, 3 (2006) [= *Ἀμπελοκήπιον. Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhausen* III], pp. 131-156 [in collaborazione con M. L. AGATI].
135. *Il registro notarile di Parente di Stupio. Il segno dello zigzag nel manoscritto*, in R. CARRARINI – C. CASETTI BRACH (edd.), *Libri carte. Restauri e analisi diagnostiche* (*Istituto Centrale per la Patologia del Libro. Quaderni*, 1), Roma, 2006, pp. 47-53.
136. *La paléographie est-elle un art ou une science?*, in *Scriptorium*, 60 (2006), pp. 159-185.
137. *Les "morceaux choisis" de Psellos du Vaticanus graecus 712*, in *Bollettino dei Classici*, III s. 27 (2006), pp. 3-14.
138. *A propos de la collaboration entre copistes byzantins. Note sur le critère des "raccords imparfaits"*, in *Segno e Testo*, 5 (2007), pp. 421-423.
139. *Consigli fraterni a giovani catalogatori di libri manoscritti*, in *Gazette du livre médiéval*, 50 (2007), pp. 1-13.
140. *Additions et corrections au Repertorium des griechischen Kopisten 800-1600, 3*, in J. M. MARTIN – B. MARTIN-HISARD – A. PARAVICINI BAGLIANI (edd.), *Vaticana et medievalia. Études en l'honneur de Louis Duval-Arnould* (*Strumenti e Studi*, 16), Firenze, 2008, pp. 41-63.
141. *Les reliures au monogramme des Paléologues. État de la question*, in G. LANOË (ed.), *La reliure médiévale: pour une description normalisée*. Actes du colloque international, Paris, 22-24 mai 2003, organisé par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (*Reliures médiévales des bibliothèques de France*. Hors série), Turnhout, 2008, pp. 155-181.
142. *Les palimpsestes en écriture majuscule des fonds grecs de la Bibliothèque Vaticane*, in S. LUCÀ (ed.), *Libri palinsesti greci: conservazione, restauro digitale, studio*. Atti del Convegno Internazionale, Villa Mondragone – Monte Porzio Catone – Università di Roma «Tor Vergata» – Biblioteca del Monumento Nazionale di Grottaferrata, 21-24 aprile 2004, Roma, 2008, pp. 71-84.
143. *Un manuscrit byzantin au monogramme d'un Agapètos*, in *Scriptorium*, 63 (2009), pp. 220-230.
144. *Osservazioni codicologiche e paleografiche sul codice Galatone 4*, in P. CANART – E. MORINI – J. DALARUN (edd.), *Una akolouthia in onore di san Francesco d'Assisi in un codice italogreco. Studio codicologico,*

paleografico, liturgico e storico, in *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana*, 75 (2009), pp. 531-535.

145. *Copie et reliure dans la Rome des premières décennies du XVI*e *siècle: autour du Cardinals' shop*, in *Scripta*, 2 (2009), pp. 9-38 [in collaborazione con M. L. Agati].
146. *Distigmai Matching the Original Ink of Codex Vaticanus. Do They Mark the Location of Textual Variants?*, in P. Andrist (ed.), *Le manuscrit B de la Bible (Vaticanus gr. 1209). Introduction au fac-similé.* Actes du Colloque, Genève, 11 juin 2001 (*Histoire du texte biblique. Studien zur Geschichte des biblischen Textes*, 7), Lausanne, 2009, pp. 199-226 [in collaborazione con P. D. Payne].
147. *L'analyse structurelle du codex, clef de sa genèse et de son histoire*, in B. García – I. Perez Martin, with the assistance of J. Signes Codoñer (edd.), *The legacy of Bernard de Montfaucon. Three hundred years of studies on Greek handwriting*. Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography, Madrid – Salamanca, 15-20 september 2008 (*Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia*, 31A-B), Turnhout, 2010, A, pp. 289-299 [in collaborazione con P. Andrist e M. Maniaci].
148. *Pour un répertoire des anthologies scolaires commentées de la période des Paléologues*, in García – Perez Martin, with the assistance of Signes Codoñer (edd.), *The legacy of Bernard de Montfaucon* (v. n° 147), A, pp. 449-462.
149. *Notes complementaires sur le Vaticanus graecus 1409*, in M. D'Agostino – P. Degni (edd.), *Alethes philia. Studi in onore di Giancarlo Prato*, Spoleto, 2010, pp. 77-92.
150. *Un manuscrit provincial de datation problématique (Vat. gr. 2561) et deux épigrammes sur l'évangéliste Matthieu*, in *Νέα Ῥώμη*, 7 (2010), pp. 317-336.
151. *La descrizione dei manoscritti greci: riflessioni di un catalogatore "tradizionalista"*, in E. Crisci – M. Maniaci – P. Orsini (edd.), *La descrizione dei manoscritti: esperienze a confronto*, Cassino, 2010, pp. 71-90.
152. *Les anthologies scolaires commentées de la période des Paléologues, à l'école de Maxime Planude et de Manuel Moschopoulos*, in P. Van Deun – C. Macé (edd.), *Encyclopedic Trends in Byzantium?* Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009 (*OLA*, 212), Leuven – Paris – Walpole, MA, 2011, pp. 297-332.
153. *Notice codicologique et paléographique*, in P. Canart (ed.), *La Bible du Patrice Léon: Codex Reginensis Graecus 1: commentaire codicologique, paléographique, philologique et artistique* (*ST*, 453), Città del Vaticano, 2011, pp. 3-58.

154. Voci in F. D'Aiuto – P. Vian (edd.), *Guida ai fondi manoscritti, numismatici, a stampa della Biblioteca Vaticana*, I: *Dipartimento Manoscritti* (*ST*, 466), Città del Vaticano, 2011: *Papiri Bodmer*, pp. 470-471; *Papiri Borgiani aramaici*, p. 471; *Papiri Borgiani demotici*, p. 471; *Papiri Vaticani copti*, p. 472; *Papiri Vaticani copti Doresse*, p. 473; *Papiri Vaticani demotici*, pp. 473-474; *Papiri Vaticani greci*, pp. 474-476; *Papiri Vaticani latini*, pp. 476-478.
155. *Nouveaux documents concernant le copiste Jacques Episcopopoulos*, in P. Cherubini – G. Nicolaj (edd.), *Sit liber gratus, quem servulus est operatus: studi in onore di Alessandro Pratesi per il suo 90° compleanno* (*Littera Antiqua*, 19), Città del Vaticano, 2012, II, pp. 1049-1058.
156. *De Constantinople en Crète (en passant par Éphèse?): L'Angelicanus gr. 48 et la première circulation des traductions de Planude*, in Ch. Gastgeber (ed.), *Pour l'amour de Byzance: Hommage à Paolo Odorico*, Frankfurt a. M., 2013, pp. 27-52 [in collaborazione con D. Bianconi].
157. *Une contribution importante à l'étude des manuscrits de Jean Chrysostome: le catalogue des manuscrits chrysostomiens de la Bibliothèque nationale de France*, in *Scriptorium*, 69 (2015), pp. 145-152.
158. *Frammenti di un Mineo di agosto nell'Archivio Carrano di Teggiano*, in *OCP*, 81 (2015), pp. 17-82 [in collaborazione con A. Di Lorenzo].
159. † *Manuscrits de Terre d'Otrante inconnus et moins connus,* in A. Capone (ed.), *Gli uomini e le lettere: personaggi, testi e contesti della Terra d'Otranto di cultura bizantina* (Lecce, 16-17 aprile 2015) = *Rudiae, Ricerche sul mondo classico,* n. s., 3 (2018), pp. 13-41.

RECENSIONI

1. J. Festugière, *Historia monachorum in Aegypto* (*SH*, 34), Bruxelles, 1961, in *Mus*, 75 (1962), pp. 267-273.
2. W. Schneemelcher (ed.), *Bibliographia patristica, 4 (1959) e 5 (1960)*, Berlin, 1961 e 1962, in *AB*, 81 (1963), pp. 287-288.
3. J. Cl. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum* (*SH*, 36), Bruxelles, 1962, in *Mus*, 76 (1963), pp. 491-498.
4. F. Halkin, *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou* (*SH*, 38), Bruxelles, 1963, in *RHE*, 59 (1964), pp. 548-549.
5. P. van den Ven, *La Vie ancienne de s. Syméon Stylite le Jeune*, I. Introduction et texte grec (*SH*, 32), Bruxelles, 1962, in *RHE*, 59 (1964), pp. 884-888.
6. P. Moraux, *Bibliothèque de la Société Turque d'Histoire. Catalogue des manuscrits grecs (Fonds du Syllogos)*, Ankara, 1964, in *AB*, 84 (1966), pp. 267-269.

7. F. Halkin (ed.), *Euphémie de Calcédoine. Légendes byzantines* (*SH*, 41), Bruxelles, 1965, in *RHE*, 65 (1970), pp. 859-865.
8. M. Aubineau (ed.), *Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople. Homélies pascales (cinq homélies inédites)* (*SC*, 187), Paris, 1972, in *Scriptorium*, 32 (1978), pp. 111-113.
9. Krafft, *Die handschriftliche Überlieferung von Cornutus' Theologia Graeca* (*Bibliothek der klass. Altertumswiss. N. F.*, 2,57), Heidelberg, 1975, in *Gnomon*, 51 (1979), pp. 385-388.
10. N. Vian, *Figure della Vaticana e altri scritti. Uomini, libri e biblioteche* (*ST*, 424), Città del Vaticano, 2005, in *Bulletin Codicologique. Scriptorium*, 60 (2006), pp. 204-205.
11. P. Géhin (ed.), *Lire le manuscrit médiéval. Observer et décrire*, Paris, 2005 (*Collection U*), in *Scriptorium*, 61 (2007), pp. 226-228.
12. P. Moore, *Iter Psellianum. A Detailed Listing of Manuscript Sources for All Works Attributed to Michael Psellos, Including a Comprehensive Bibliography*, Toronto, 2005, in *Scriptorium*, 62 (2008), pp. 350-355.
13. D. Bianconi – L. Del Corso (edd.), *Oltre la scrittura. Variazioni per Guglielmo Cavallo*, Paris, 2008, in *Scriptorium*, 63 (2009), pp. 531-535.

IL *BARBERINIANUS GR*. 532, OVVERO LE EDIZIONI MANCATE DI MARCELLO CERVINI, LA FILOLOGIA DI GUGLIELMO SIRLETO E IL *SURMENAGE* DI GIOVANNI ONORIO

Alla competenza e alla cortesia di
Irmgard Schuler,
Irene Altamura, Carola Fontana,
Margherita Preziosi e Alessandro Lucarelli

Il *Barberinianus gr*. (*Barb. gr*.) 532 ha attraversato il tempo senza attirare grandi attenzioni: si tratta di un codice vaticano sul quale non c'è bibliografia moderna.[1]

È vero che dalla sua il manoscritto non ha né l'antichità né il fatto di essere testimone di opere rare o dalla tradizione difficile; non presenta una legatura di pregio né di qualche singolarità, e nemmeno fa parte di una delle collezioni vaticane più note. Se si considera il vecchio inventario di Sante Pieralisi, si legge:[2] *Codex chartaceus in folio, signatus n.° 189. Constat foliis 112*;[3] se si scorrono le scansie del deposito della Vaticana, ci si trova davanti all'ennesima copia moderna di testi patristici, legata in pergamena.

Il codice contiene, infatti, la *Vita Antonii* di Atanasio d'Alessandria (*CPG* 2101), la *Vita Athanasii metaphrastica* (*BHG* 183), le *orationes* 22, 26, 32,

* Ho potuto discutere questo lavoro col collega Delio V. Proverbio, che ringrazio cordialmente.

[1] P. Canart – V. Peri (eds), *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (*ST*, 261), Città del Vaticano, 1970, p. 159 rinviano alle due notizie in Ehrhard, *Überlieferung*, 3, Leipzig, 1952, p. 998 e in *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Barberinianae de Urbe*, in *AB*, 19 (1900), pp. 81-112, segnatamente p. 100. Nulla in M. Buonocore, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980)*, I (*ST*, 318), Città del Vaticano, 1986; M. Ceresa, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1981-1985)* (*ST*, 342), Città del Vaticano, 1991; Idem, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1986-1990)* (*ST*, 379), Città del Vaticano, 1998; Idem, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1991-2000)* (*ST*, 426), Città del Vaticano, 2005.

[2] Si tratta dell'inventario manoscritto: Inventarium / codicum mmss Bibliothecae Barberinae / Redactum et Digestum / a D. Sancte Pieralisi / Bibliothecario / Et in Tomos Vigintitres / Distributum. / Tomus 2. Un'introduzione alla collezione in F. D'Aiuto, *Barberiniani greci*, in F. D'Aiuto – P. Vian (eds), *Guida ai fondi manoscritti, numismatici, a stampa della Biblioteca Vaticana*, I: *Dipartimento Manoscritti* (*ST*, 466), Città del Vaticano, 2011, pp. 340-344.

[3] Inventarium / codicum mmss cit., pp. 202-203, che indica le otto opere contenute; nulla di più in S. de Ricci, *Liste sommaire des manuscrits grecs de la Bibliotheca Barberina*, in *Revue des bibliothèques*, 17 (1907), pp. 81-125, segnatamente p. 120.

Byzantion 88, 45-89. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285444

36 e 42 di Gregorio di Nazianzo (*CPG* 3010) e, infine, l'*epistola catholica* del cardinale Bessarione di Trebisonda.

Il manufatto risale alla prima metà del XVI secolo ed è opera di due diversi copisti: al primo si devono i ff. 1^{r}-35^{r} e 61^{r}-112^{r}, mentre il secondo ha vergato soltanto i ff. 38^{r}-58^{v}.

Se la seconda mano non pare al momento riconoscibile con certezza in nessuna di quelle fino ad ora note e studiate (tav. 1), nella prima – che presenta un *ductus* molto posato, un andamento uniforme e compatto, curato e calligrafico, e una forte tendenza ai legamenti e all'esecuzione di più lettere in una sequenza serrata senza alcuno stacco di penna, ma di carattere non corsivo quanto estetizzante (tav. 5-7) – non si fa fatica a riconoscere Basilio Baleris (Βασίλειος Βαλερίς), originario di Corfù, che, prima di essere eletto curato di San Giorgio dei Greci a Venezia nel 1554, fu attivo come copista nella città lagunare, dove firmò alcuni codici tra il 1541 e il 1544[4] e dove operò probabilmente nell'*atelier* di Bartolomeo Zanetti, col quale collaborò a più di una copia.[5]

La carta impiegata per la fattura del codice presenta le seguenti filigrane:[6] *ancre 83*, *homme 1* e *chapeau 25*.

L'identificazione del copista principale permette di collocare la fattura del codice a Venezia entro il primo quinquennio degli anni Quaranta del XVI secolo; una origine cui non si oppone la datazione delle filigrane.

Se si esclude la guardia apposta successivamente, i 112 fogli sono organizzati in 4 quaternioni, 1 binione, 8 quaternioni, 1 binione e 1 quaternione, mentre lo specchio di scrittura varia da mm 230 × 130 (ff. 1^{r}-35^{r} et 61^{r}-112^{r}) a 225 × 140 (ff. 38^{r}-58^{v}). La legatura è in pergamena, restaurata tra la fine

[4] Si vedano M. VOGEL – V. GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig, 1909, rist. Hildesheim, 1966, p. 54 e H. OMONT, *Fac-similés de manuscrits grecs des XVe et XVIe siècles reproduits en photolithographie d'après les originaux de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1887, nr. 8 e E. GAMILLSCHEG – D. HARLFINGER – H. HUNGER, *Repertorium der Griechischen Kopisten. 800*-1600, I-III, Wien, 1981, 1989 e 1997 (d'ora in poi *RGK*): I 34=II 50=III 67 (con bibliografia). Una volta individuato il copista, mi sono reso conto che *RGK* III 67 indica erroneamente come opera di Baleris il *Barb. gr*. 252, che è, dunque, da emendare in *Barb. gr*. 532. Correttamente attribuiti a Basilio sono il *Lond. Add*. 10970; il *Paris. gr*. 2714, ff. 41^{r}-128^{v} con sottoscrizione che data la copia a Venezia il 31 marzo 1541; il *Paris. gr*. 1726 terminato a Venezia il 5 aprile 1544; il codice H 73 della Bibliothèque Universitaire di Montpellier; i *marginalia* dei *Vat. gr*. 1682 e 1683, e il *Vat. gr*. 1799, ff. 93^{r}-96^{v} e 145^{r}-174^{v}. A questi sono aggiunti cinque scorialensi da J. M. FERNÁNDEZ POMAR, *Copistas en los codices griegos escurialenses. Complemento al catálogo de Revilla-Andrés*, Madrid, 1986, p. 6, nr. 6. Sul prosieguo della carriera di Baleris, che oltre che copista, fu editore, si veda Σ. Ε. ΚΑΚΛΑΜΑΝΗΣ, *Τρεῖς πρῶτες ἐκδόσεις (1548-1549) ἀπὸ τὸ τυπογραφεῖο τοῦ Βασιλείου Βάρελη καὶ ὁ Μητροφάνης Καισαρεία*, in *Θησαυρίσματα*, 20 (1990), pp. 218-252.

[5] Le due mani si ritrovano nei *Vat. gr*. 1683 e 1799, e nello *Scorial*. Y. I. 3.

[6] Qui il riferimento è a M. L. SOSOSWER, *Signa officinarum chartariarum in codicibus graecis saeculo sexto decimo fabricatis in bibliothecis Hispaniae*, Amsterdam, 2004.



Tav. 1 – *Barb. gr.* 532, f. 41r. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

del XIX e l'inizio del XX secolo, probabilmente prima del passaggio della collezione alla Vaticana,[7] quando furono aggiunte all'inizio e alla fine del volume due coppie di guardie cartacee, in sostituzione di quelle che il volume doveva presentare prima del restauro. Dal momento che il codice si trova in un fondo non ancora interamente catalogato secondo le *leges Vaticanae*, ne pongo la scheda di descrizione in appendice a questo testo.

1. I *marginalia* del *Barb. gr.* 532

Il vero motivo di interesse di questo *codex recentior* risiede piuttosto nell'ampia collezione di *marginalia*, che corrono ai lati di gran parte dei testi raccolti. Dalla loro individuazione e attribuzione emergono dati imprevisti, che permettono sia di illuminare una pagina di umanesimo a cavallo del XVI secolo sia di ricollocare il manoscritto nella collezione per la quale fu esemplato, sia di cogliere i differenti tipi di fruizione che si potevano dare di un medesimo volume.

a. *Un codice «scontrato»*

La prima delle mani che si riconoscono sui margini del volume è quella di Baleris, che, terminata la copia, la rivede, reintegra ed emenda sulla base di un nuovo confronto con l'antigrafo o con un altro testimone, aggiungendo interi passi inavvertitamente sfuggiti o assenti nel modello, come nel caso degli interventi ai f. 11^{v}, 16^{r}, 68^{rv}, 93^{r},[8] così come fa il secondo revisore, ossia il copista dei ff. 38^{r}-58^{v}, che reintegra alcune parole ai ff. 40^{v}, 49^{r}, 53^{rv}, 54^{r}, e un breve passaggio al f. 46^{r}.

Questi primi *marginalia* sono del tipo più frequente e ordinario, essendo legati all'ultima delle fasi di confezione della copia, quella in cui si «incontrava» o «scontrava» il manoscritto, ossia lo si riconsiderava in sinossi con l'esemplare da cui era stato tratto o con altri testimoni dello stesso testo che si avevano a disposizione.[9]

[7] Si veda F. D'Aiuto, *Barberiniani*, in D'Aiuto – Vian, *Guida ai fondi* [vedere n. 2], pp. 336-340, segnatamente pp. 338-339.

[8] Interventi del genere si riscontrano ai ff. 21^{v}, 61^{v}, 68^{rv}, 72^{r}, 75^{v}, 76^{rv}, 78^{r}, 79^{rv}, 81^{v}, 82^{rv}, 83^{rv}, 86^{r}, 88^{v}, 93^{rv}, 98^{rv}, 99^{r}, 100^{v}, 101^{r}, 102^{rv}, 107^{v}, 110^{r}.

[9] Questo lessico non trova esatto riscontro in quello censito da S. Rizzo, *Il lessico filologico degli Umanisti* (*Sussidi eruditi*, 26), Roma, 1973, pp. 243-299, che ricostruisce principalmente gli usi in ambito latino e datanti al XV secolo; per quello che qui si dice, fanno testo i riferimenti, uno moderno e uno coevo, specificati nelle due note seguenti.

Al termine colui che aveva condotto il confronto – che poteva essere lo scriba stesso oppure un apposito revisore o, a volte, colui che era a capo dell'*atelier* – poteva certificarlo mediante una specifica annotazione, formulata in modo abbastanza convenzionale e ripetitivo, molto spesso mediante l'espressione ἐξισώθη (unita a πρωτότυπον, ἀντίγραφον o ἀντίγραμμα). L'operazione, assai frequente,[10] contribuiva al valore dell'esemplare e alla definizione del prezzo cui veniva posto sul mercato. Antonio Eparco, ad esempio, scrivendo a Marcello Cervini, fa spesso menzione di questa fase della copia,[11] che talora era lui a compiere, come dichiara, quasi ad assicurare l'acquirente:[12]

> Per l'altro procazzo io non mandai Mercurio Trimegisto, pensando che per esser la festa del Natale, che 'l se havesse a partir el giorno sequente. Al presento lo mando a quella, scontrato con doi exemplari sula fede mia, et pur non ho possuto serar le fenestre che sono in principio.

Anche il *Barb. gr.* 532 reca traccia di questa operazione al f. 112^{r}, dove Baleris conclude la trascrizione annotando: Τὸ παρὸν γράμμα κατὰ λέξιν ἐξισάζει τῷ προτοτύπῳ (tav. 2).

b. Marginalia *cardinalizi*

La terza mano a lasciar traccia sul volume è quella di un lettore, che è possibile identificare in Marcello Cervini, che dal 19 dicembre 1539 era cardinale del titolo di Santa Croce in Gerusalemme (e per questo indicato comunemente come «cardinale Santa Croce») e che sarebbe poi divenuto papa Marcello II per ventun giorni, dal 9 al 30 aprile 1555.[13]

Per la verifica di questa attribuzione sarà sufficiente confrontare questi *marginalia* con le lettere autografe da lui spedite a Guglielmo Sirleto nel decennio che va da 1545 al 1555, conservate principalmente nel *Vat. lat.* 6178 (tav. 3).[14]

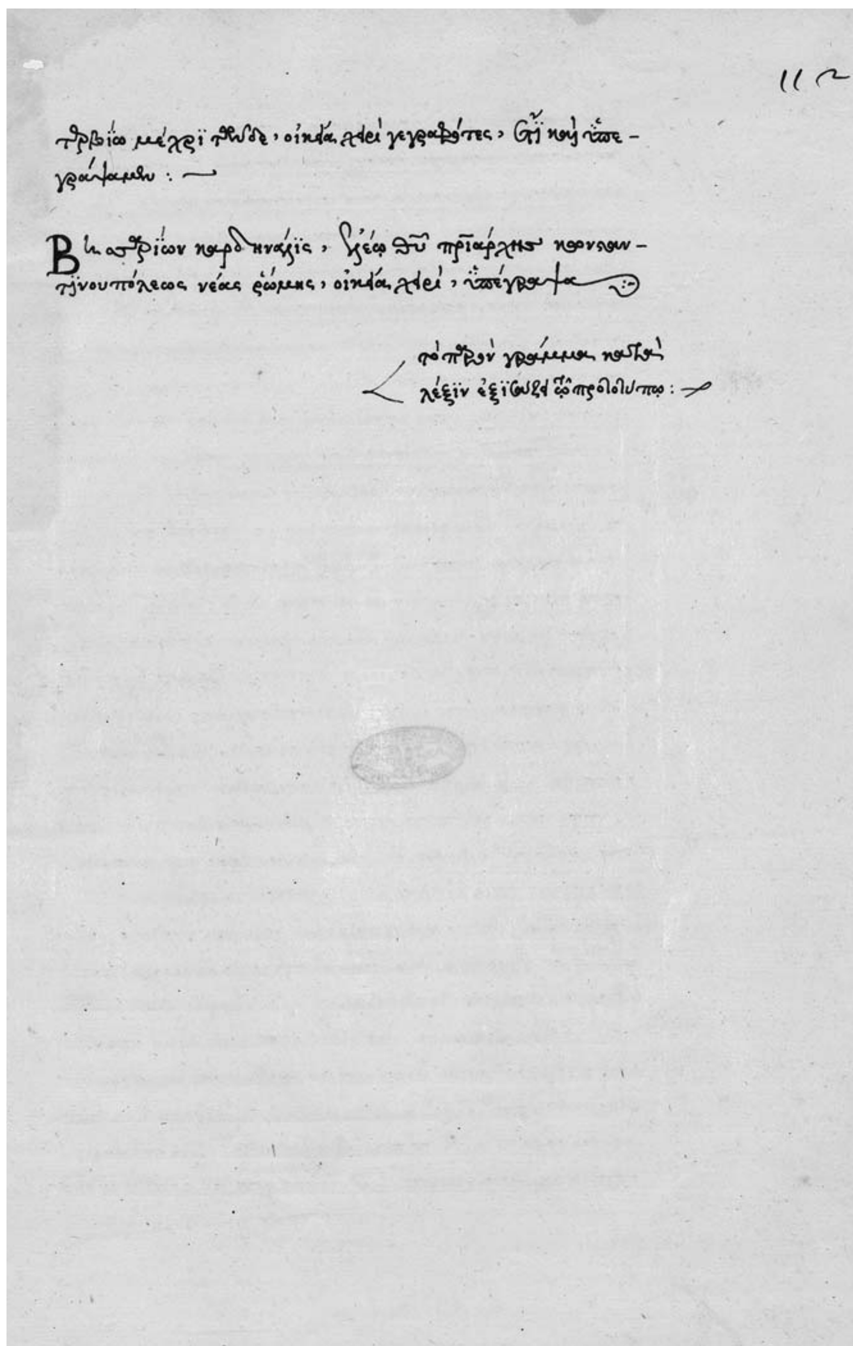
[10] Per un caso quasi coevo, si veda B. Mondrain, *Copistes et collectionneurs de manuscrits grecs au milieu du XVIe siècle: le cas de Johann Jakob Fugger d'Augsbourg*, in *BZ*, 84-85 (1991-1992), pp. 354-390, segnatamente pp. 373-374.

[11] Si vedano, a titolo di esempio, L. Dorez, *Antoine Eparque. Recherches sur le commerce des manuscrits grecs en Italie au XVIe siècle*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 13 (1893), pp. 281-364, segnatamente pp. 298, 303, 306 e Mondrain, *Copistes et collectionneurs* [vedere n. 10], p. 373.

[12] Dorez, *Antoine Eparque* [vedere n. 11], p. 310. Note che attestano la "scontratura" si trovano, ad esempio, anche negli *Ott. gr.* 81 (f. 128^{v}), 92 (f. 451^{r}), 101 (f. 356^{r}) e 114 (f. 360^{r}).

[13] La biografia più recente di Marcello Cervini (1501-1555) è quella di C. Quaranta, *Marcello II Cervini (1501-1555). Riforma della Chiesa, Concilio, Inquisizione*, Bologna, 2010, cui si rimanda per la bibliografia.

[14] Interamente autografa è la missiva in *Vat. lat.* 6178, f. 107, come anche le aggiunte, tra le altre, alle lettere ai ff. 1^{r}, 2^{r}, 23^{r}, 59^{r}, 61^{r}, 68^{r}, 117^{r}, 119^{r}, 134^{r}, 147^{r}.



Tav. 2 – *Barb. gr.* 532, f. 112r. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

107

Ms Guglielmo cariss.° Hoggi ho riceuta la vra de 30 del pass.to per la quale
m'è piaciuto intendere che andiate tanto uia auanti nelle annotationi. pigliate
però la fatica adagio in questi caldi: et conseruate la sanità vra
Poi che li lochi di Justino martyre citati da Eusebio, si trouano in
questo stampato: saria da uedere se ui sono anche quelli, che cita
Hireneo: quando li citi ne libri che uenuti fora. La mentione quale
dite farsi d'Origene: bisogna che sia suppositita in questo modo.
Ho inteso con piacere quello che hauete scritto di lui circa la religione
dr. s.ti accioche ogni mente non ostinata possa uedere l'inganno delli
Heretici di hoggi, cosi in questa parte, come in l'altra.
Hauete fatto bene a mandarmi l'inscriptione di Constantio: non l'hauendo io ueduta. Ma perche l'ultimo uerso d'essa è difficile a
leggere. intenderei uolentieri come lo desifera Don Basilio. Et cosi
anche intenderò uolentieri quella di Juliano, per tenerli ambi due insieme
Romulo mi scriue che douena partir di costà questa mattina. aspettandolo qua a saluamento, le ricordarò che non perdi tempo. Dio ui conserui in sua gratia. Dal'Abbadia de Agobio il p° di Giug.° 1551.

V.ra R. Car.lis S.ta Croce

se uengano fiora libri nuoui, auuisatene. Tenuta fino a. v. del mese

Tav. 3 – *Vat. lat.* 6178, f. 107r. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

βουλευθεῖσιν ἐναρμοζόμενον. πρῶτον οὖν μακάριος ὁ ἐν τῇ διανοίᾳ ἡμῶν
καθαρόν, ἐπειδὴ ῥίζα τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐνεργειῶν ὁ ἐν καρδίᾳ βού-
λευμα. ἡ γὰρ μοιχεία ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ φιληδόνου πρῶτον ἀναφλεχθεῖσα,
οὕτω τὴν διὰ τοῦ σώματος φθορὰν ἀπεργάζεται. ὅθεν καὶ ὁ κύριος ἔνδο-
θεν φησὶν εἶναι τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον. ἐπειδὴ δὲ ἀσέβεια κυρίως λέγε-
ται ἡ εἰς θεὸν ἁμαρτία, μὴ γένοιτο δέξασθαι ἡμᾶς ἐξ ἀπιστίας ποτὲ ἀμφιβο-
λίαν περὶ θεοῦ. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ πορευθῆναι ἐν βουλῇ ἀσεβῶν. ἐὰν εἴπῃς ἐν τῇ
καρδίᾳ σου, ἆρα ἐστὶ θεὸς κυβερνῶν τὰ σύμπαντα; ἆρα ἐστὶ θεὸς οἰκονομῶν
τὰ καθ' ἕκαστον; ἆρα κρίσις; ἆρα ἀνταπόδοσις ἑκάστῳ κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ; διατί
οὖν δίκαιοι πένονται, καὶ ἁμαρτωλοὶ πλουτοῦσιν. οὗτοι ἀσθενοῦσιν, κἀκεῖνοι ἐῤ-
ῥῶνται, οὗτοι ἄτιμοι, κἀκεῖνοι ἔνδοξοι; μή ποτε αὐτομάτως ὁ κόσμος φέρεται,
καὶ συντυχίαι τινὲς ἄλογοι ἀτάκτως ἑκάστῳ ἀποκληροῦσι τοὺς βίους; ἐὰν ταῦ-
τα διανοηθῇς, ἐπορεύθης ἐν βουλῇ ἀσεβῶν. μακάριος οὖν, ὃς οὐκ ἔλαβε περὶ
θεοῦ δισταγμόν, ὁ μὴ μικροψυχήσας περὶ τὰ παρόντα, ἀλλ' ἀναμένων τὰ
προσδοκώμενα, ὃς οὐκ ἔσχεν περὶ τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς ὑπόληψιν ἄπιστον.
μακάριος δὲ κἀκεῖνος, ὃς ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἔστη. ὁδὸς μὲν οὖν ὁ βίος
εἴρηται, διὰ τὴν πρὸς τὸ τέλος ἑκάστου τῶν γινομένων ἔπειξιν. ὥσπερ γὰρ
οἱ ἐν τοῖς πλοίοις καθεύδοντες, αὐτομάτως ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἐπὶ λιμέ-
νας ἄγονται. κἂν αὐτοὶ μὴ αἰσθάνωνται, ἀλλ' ὁ δρόμος αὐτοὺς πρὸς τὸ τέ-
λος ἐπείγει. οὕτω καὶ ἡμεῖς τοῦ χρόνου τῆς ζωῆς ἡμῶν παραῤῥέοντος, οἱ-
όν τινι κινήσει συνεχεῖ καὶ ἀπαύστῳ, πρὸς τὸ οἰκεῖον ἕκαστος πέρας τῷ
λανθάνοντι δρόμῳ τῆς ζωῆς ἡμῶν κατεπειγόμεθα. οἷον, καθεύδεις, καὶ ὁ χρό-
νος σε παρατρέχει. ἐγρήγορας, καὶ ἄσχολος εἶ τὴν διάνοιαν, ἀλλ' ὅμως ἡ
ζωὴ δαπανᾶται, κἂν τὴν αἴσθησιν ἡμῶν διαφεύγῃ. δρόμον οὖν τινὰ τρέχομεν   vitae imago
πάντες οἱ ἄνθρωποι, πρὸς τὸ οἰκεῖον τέλος ἕκαστος ἐπειγόμενοι. διὰ τοῦτο πάντες
ἐσμὲν ἐν ὁδῷ. καὶ οὕτω δ' ἂν λάβοις τῆς ὁδοῦ τὴν ἔννοιαν. ὁδοιπόρος ἐφέστη-
κας τῷ βίῳ τούτῳ, πάντα παρέρχῃ, πάντα κατόπιν σου γίνεται. εἶδες ἐπὶ
τῆς ὁδοῦ φυτόν, ἢ πόαν, ἢ ὕδωρ, ἢ ὅτι ἂν τύχῃ τῶν ἀξίων θεάματος, μικρὸν
ἐτέρφθης, εἶτα παρέδραμες. πάλιν ἐνέτυχες λίθοις καὶ φάραγξιν, κρημνοῖς
καὶ σκοπέλοις, καὶ σκόλοψιν, ἤπου καὶ θηρίοις, καὶ ἑρπετοῖς, καὶ ἀκάνθαις, καὶ
τισιν ἄλλοις τῶν ὀχληρῶν. μικρὸν ἠνιάθης, εἶτα κατέλιπες. τοιοῦτος ὁ βί-
ος, οὔτε τὰ τερπνὰ μόνιμα, οὔτε τὰ λυπηρὰ διαρκῆ κεκτημένος. ἡ ὁδὸς οὐκ
ἔστιν σή, ἀλλ' οὐδὲ τὰ παρόντα σοῦ. ἐπὶ τῶν ὁδευόντων, ὁμοῦ τε ὁ πρῶτος τὸ
ἴχνος ἐκίνησεν, καὶ εὐθὺς ὁ μετ' αὐτὸν τὴν βάσιν ἤνεγκεν, καὶ μετ' ἐκεῖνον
ὁ ἐφεπόμενος. σκόπει δὲ καὶ τὰ τοῦ βίου εἰ μὴ παραπλήσια. σήμερον τὴν
γῆν σὺ ἐγεώργησας, καὶ αὔριον ἄλλος, καὶ μετ' ἐκεῖνον ἕτερος. ὁρᾷς τοὺς
ἀγροὺς τούτους καὶ τὰς πολυτελεῖς οἰκίας; πόσα ἤδη ὀνόματα τούτων ἕκα-
στον ἤμειψε; τοῦ δεῖνος ἐλέγετο, εἶτα μετωνομάσθη πρὸς ἕτερον, πρὸς τὸν
δεῖνα μετῆλθεν. εἶτα νῦν ἄλλου λέγεται. ἆρ' οὖν οὐχ ὁδὸς ἡμῶν ὁ βίος, ἄλλοτε
ἄλλον μεταλαμβάνων, καὶ πάντας ἔχων ἀλλήλοις ἐφεπομένους. μακάριος
οὖν ὃς

Tav. 4 – *Stamp. Barb.* D. V. 14, p. 103. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

Un primo elemento degno di nota è il fatto stesso che il cardinale possessore del codice ne sia anche il lettore. Se non pochi sono gli alti prelati che nel XVI secolo possono vantare una biblioteca greca, non altrettanti sono coloro che ne fecero largo uso sia per il loro servizio curiale sia, come si diceva allora, *animi causa*. Possedere una collezione libraria ampia e variegata non era necessariamente il segno di una cultura altrettanto significativa né uno strumento di azione politica e ecclesiale o di un diletto letterario, ma spesso un emblema del proprio potere o dello *status* sociale raggiunto.

La ricca opera di annotazione del *Barb. gr.* 532 testimonia, invece, di un cardinale che acquista volumi con l'intento primario di leggerli e studiarli.

Cervini interviene sui margini del codice con due diverse modalità. Da un lato, appone il suo tipico segno per indicare e rendere immediatamente riconoscibile un passo dell'opera, ossia tre puntini disposti a piramide (due alla base e uno sopra al centro) seguiti spesso da una coda ondulata, che si ritrova, ad esempio, anche negli esemplari del Basilio Magno greco del 1532 (tav. 4)[15] e del 1535,[16] entrambi appartenuti al «cardinale Santa Croce» e ora in Vaticana. Alternati a una *manicula* piuttosto grossolana (ff. 73^{v}, 75^{v}), questi *notabilia* si trovano dal f. 9^{r} al f. 111^{r},[17] rivelando una lettura dell'intero volume (tav. 5).

[15] Ho riconosciuto nello *Stamp. Barb.* D. V. 14 (EN AMICE LECTOR, THESAVRVM DA- / MVS INAESTIMABILEM / D. BASILIVM VERE / MAGNVM SVA LINGVA DISERTISSIME LOQVENTEM / quem hactenus habuisti Latine balbutientem. Vnum hunc dedit nobis / Graecia numeris omnibus absolutum, siue pietatem animi spectes, siue sa- / crae pariter ac prophanae philosophiae peritiam, siue diuinitus afflatam elo- / quentiam. Mihi crede, reddet te tibi meliorem, quisquis hunc familiarem / habere uoles. / OPERVM CATALOGVM, ET ERASMI ROTERODAMI / praefationem uersa pagina monstrabit. / […] / BASILEAE EX OFFICINA FROBENIANA / AN. XXXII MENSE MARTIO / Cum priuilegio Caesareae Maiestatis ad annos sex) l'esemplare posseduto da Cervini sulla base sia dei segni di interesse (*e.g.*, pp. 8, 35, 63, 240, 276, 404, 405) sia delle notazioni marginali, assai simili a quelle del *Barb. gr.* 532 (*e.g.*, pp. 3, 4, 26, 61, 170). Non mancano notazioni di Guglielmo Sirleto. Nulla in P. PIACENTINI, *La biblioteca di Marcello II Cervini. Una ricostruzione dalle carte di Jeanne Bignami Odier. I libri a stampa* (*ST*, 404), Città del Vaticano, 2001.

[16] Ritengo di provenienza cerviniana anche lo *Stamp. Barb.* D. V. 16 (OPERA QVAEDAM BEATI BASILII / CAESARIENSIS EPISCOPI / Tractatus Ethicorum / Regula, siue τὰ ἀσκητικὰ / De Virginitate / Contra Eunomium / Item Sermones & Epistolae non / nullae insertae in regula: Quae / omnia diligenter recognita nunc / primum impressa. / […] / Venetiis anno Salutis M D X X X V Mense Nouembri / Non sine Priuilegio, mulctaque pecunia, & excommunicationis / poena, pro ut in mulctis nostris Priuilegis continentur.) sulla base delle molte annotazioni manoscritte che vi si trovano (*e. g.* ff. 2^{v}, 12^{v}, 13^{rv}, 14^{r}, 101^{rv}). Nulla in PIACENTINI, *La biblioteca di Marcello II* [vedere n. 15].

[17] I *notabilia* cerviniani si riscontrano ai ff. 9^{r}, 10^{r}, 14^{r}, 15^{rv}, 16^{r}, 17^{v}, 18^{r}, 19^{rv}, 21^{r}, 22^{r}, 28^{r}, 30^{r}, 31^{v}, 33^{r}, 54^{rv}, 62^{r}, 66^{r}, 68^{v}, 70^{r}, 71^{v}, 72^{rv}, 73^{rv}, 74^{v}, 75^{rv}, 76^{rv}, 84^{r}, 85^{rv}, 88^{r}, 91^{v}, 99^{r}, 109^{v}, 110^{v}, 111^{r}.

107

qui a p(at)re procedit

et qui credit in me: non credit in me: sed ... Jo. xij.

Tav. 5 – *Barb. gr.* 532, f. 107r. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

Dall'altro lato, il cardinale interviene o individuando e appuntando passi della Scrittura soggiacenti al testo che sta leggendo[18] o sintetizzando un passaggio interessante, per ritrovarlo più facilmente.[19]

Le brevissime annotazioni tradiscono una lettura attenta da parte di Cervini che trova negli otto testi contenuti nel volume elementi di meditazione spirituale, informazioni di carattere storico, spunti di apologetica cattolica, di storia della teologia o di dogmatica. Una lettura particolarmente proficua, dunque, per chi era stato impegnato nella commissione di riforma della Chiesa e che dal 1545 era divenuto legato papale al Concilio di Trento;[20] una lettura che diremmo «professionale», se non fosse per i vasti interessi e la curiosità culturale di Cervini che lo portavano comunque a perlustrare i più vari campi del sapere, dalla letteratura alla scienza, dagli autori classici a quelli pagani.[21] La sua innata apertura di spirito si saldava facilmente alle ragioni di servizio alla Sede Apostolica, come egli stesso riconobbe, ringraziando per l'invio di un volume il Nunzio Apostolico in Germania Girolamo Verallo:[22] «et la prego, che, quando s'abbatte a simili cose, non le sia grave farmene parte, che oltre all'instinto mio naturale di legger volentieri quel che esce fuore, il loco, dove hora mi trovo, lo richiede necessariamente.»

Una breve scorsa ai *marginalia* cerviniani dimostra che anche la lettura e l'annotazione del *Barb. gr.* 532 fu fatta con questo misto di «instinto di leggere» e ragioni del «loco».

c. Marginalia *di Guglielmo Sirleto*

Le ultime due mani attive sul codice testimoniano di un terzo tipo di lavoro su di esso, dal momento che ciò che appongono sono *collationes* e

[18] Si vedano i ff. 9^v: «Ezech. XVIII et XXXIII»; 10^r: «Lucae 17»; 10^v: «Ephes. 6»; 11^r: «2 Corinth. 2b»; 25^v: «Ephes. 2a»; 107^r: «Et qui credit in me, non credit in me, sed etc. Io. XII.»

[19] Nella *Vita Antonii* vengono evidenziati: «XX annos A.» (f. 7^v); «Quotidie mori.» (9^v); «Idem de haereticis sentiendum.» (12^v); «Intus …, foris …» (20^r); «Oratio et ascesis.» (21^r) e «Antonii finis.» (33^r); nella *Vita Athanasii metaphrastica*: «Templum S^{tae} Sophiae Constantinopoli.» (54^r); «Georg.» (54^v); «Maris.» (55^v); nell'*oratio* 22: «Agapi.» (62^r); nell'*oratio* 32: «ordo.» (70^v); «silentium.» (73^r); «Petrus» e «Petra Ecclesiae Petrus et fundamentum.» (74^r); «Humilitas.» (75^r); «Per communia salvamur.» (76^r); nell'*oratio* 26: «Abiicientem.» (84^r); «Sapienti.» (85^v); «Patria» e «Divitia servi Dei.» (86^r); nell'*oratio* 36: «De morte Arrii.» (88^r); «Invidia.» (89^v); «Inter esse et videri.» (91^v); nell'*epistola catholica*: «Spiritus filii.» (106^v) e «Qui a Patre procedit etc.» (107^r).

[20] La sintesi in G. BRUNELLI, *Marcello II*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 69, Roma, 2007, pp. 502-510, segnatamente p. 504.

[21] Si veda anche S. GIOMBI, *Lo studio umanistico dell'antichità cristiana nella Riforma cattolica: rassegna storiografica e ipotesi interpretative*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 28/1 (1992), pp. 143-162, specialmente pp. 146-155.

[22] La lettera, datata da Trento il 2 marzo 1546, si trova in *ASV, Arm.* IX, f. 154^r ed è stata edita in G. BUSCHBELL (ed.), *Concilii Tridentini epistularum pars prima, complectens epistulas a die 5 martii 1545 ad Concilii translationem 11 martii 1547 scriptas*, Friburgi Brisgoviae, 1916, pp. 403-404.

emendationes. Il codice è stato rivisto sulla base del confronto con altri testimoni, da cui sono stati tratti e annotati lezioni più corrette o parole e passaggi assenti nella copia. In realtà, degli otto testi, ad attirare l'attenzione è solo quello della *Vita Antonii*, dal momento che non si trova traccia di questo lavoro su alcuna delle altre sette opere del codice.

La prima delle due mani, che è anche la più attiva e vistosa, è quella di Guglielmo Sirleto, dapprima assistente di Cervini e poi custode della Biblioteca Vaticana (3 gennaio 1554-2 aprile 1557),[23] Protonotario Apostolico e, infine, Cardinale del titolo di San Lorenzo in Panisperna (12 marzo 1565), Bibliotecario di Santa Romana Chiesa (dal 1572) e membro, quando non presidente, di molte delle commissioni di riforma post-tridentine.[24]

Sirleto, che era giunto a Roma nel 1539 da Napoli,[25] di fatto non se ne allontanò mai più fino alla morte ed è, dunque, assolutamente certo che l'opera di collazione da lui condotta sul *Barb. gr.* 532 avvenne nell'Urbe, una volta che il codice vi arrivò da Venezia. Questo è già un primo elemento certo per riconoscere che i *marginalia* che stiamo esaminando sono il frutto di una stratificazione progressiva non solo diacronica, ma – si direbbe – diatopica: dalla revisione dei due copisti, condotta certamente a Venezia, alla lettura di Cervini che potrebbe aver avuto luogo tanto a Trento quanto a Bologna o a Roma o in una delle sedi in cui il servizio curiale e l'impegno pastorale lo portarono, alla *collatio* sirletiana, che avvenne certamente a Roma, tra via Giulia, dove il calabrese abitava,[26] e la Vaticana.

La mano di Sirleto si riscontra quasi ad ogni pagina della *Vita Antonii*, ai margini della quale con tratto deciso e molto ampio inserisce correzioni o lezioni derivanti da un altro o da altri testimoni manoscritti, certamente

[23] Si vedano J. BIGNAMI ODIER, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI. Recherches sur l'histoire des collections de manuscrits avec la collaboration de* J. RUYSSCHAERT (*ST*, 272), Città del Vaticano, 1973, pp. 45 e 47 e CH. M. GRAFINGER, *Servizi al pubblico e personale*, in M. CERESA (ed.), *La Biblioteca Vaticana tra Riforma Cattolica, crescita delle collezioni e nuovo edificio (1535-1590)* (*Storia della Biblioteca Apostolica Vaticana*, 2), Città del Vaticano, 2012, pp. 217-236, segnatamente pp. 221-222.

[24] Sulla figura di Guglielmo Sirleto (1514-1585) si possono vedere P. PASCHINI, *Note per la biografia del Cardinale Guglielmo Sirleto*, Napoli, 1918 (estratto dall'*Archivio Storico della Calabria* 5 [1917]); G. DENZLER, *Il cardinale Guglielmo Sirleto (1514-1585). Vita e attività scientifica. Un contributo alla Riforma post-Tridentina*, trad. it., Catanzaro 1986 e L. CALABRETTA – G. SINATORA (eds), *Il Card. Guglielmo Sirleto (1514-1585). Atti del Convegno di Studio nel IV Centenario della morte, Guardavalle-S.Marco Argentano-Catanzaro-Squillace, 5-7 ottobre 1986*, Catanzaro, 1989 e S. LUCÀ, *Guglielmo Sirleto e la Vaticana*, in CERESA, *La Biblioteca Vaticana tra Riforma Cattolica* [vedere n. 23], pp. 145-188.

[25] Ho discusso la questione in G. CARDINALI, *Le vicende vaticane del codice B della Bibbia dalle carte di Giovanni Mercati. II. I prestiti e le cessioni esterne*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 22 (2016), pp. 177-236, segnatamente p. 193 e nt. 79.

[26] Sirleto prese ad abitare nella residenza romana di Cervini nella primavera 1545, come appare dalle lettere di quei mesi al cardinale; rimando all'edizione che ne sto preparando per maggiori elementi.

custoditi nella Vaticana (tav. 6).[27] Lo scopo era, come si vedrà meglio in seguito, studiare e stabilire un testo corretto della biografia del fondatore del monachesimo orientale, ancora inedita e ritenuta estremamente significativa per il contesto storico ed ecclesiale dell'epoca.

Con una visione quanto mai moderna e scientifica, il primo passo compiuto da Sirleto per avviare la discussione sull'opera atanasiana è proprio quello di raccogliere e confrontare i diversi testimoni che aveva a disposizione.

d. Marginalia *di Giovanni Onorio da Maglie*

Il secondo ad affrontare da un punto di vista filologico la *Vita Antonii* è Giovanni Onorio da Maglie, copista e *instaurator* di codici greci attivo a Roma tra gli anni Trenta e i primi anni Sessanta del XVI secolo. L'ottima monografia di Maria Luisa Agati[28] non conosce il *Barb. gr*. 532, ma l'analisi paleografica dei *marginalia* sparsi tra il f. 1^r e 16^v non lascia dubbio alcuno (tav. 7).

Oltre all'aggiunta di un florilegio patristico, di cui si dirà in seguito, a Giovanni Onorio vanno attribuiti numerosi interventi sul testo atanasiano, tratti da altri testimoni della tradizione, sulla base dei quali non solo corregge quanto copiato a Venezia, emendandone il dettato o aggiungendo la *lectio correctior* nel margine, ma inserisce anche interi passaggi assenti nell'antigrafo, fino al caso eclatante del lungo periodo trascritto al f. 16^v (*Vita Antonii* 38, 1-3), che la copia veneziana non presentava.[29]

Il lavoro di Onorio pare strettamente intrecciato a quello di Sirleto, al punto tale da poter immaginare che i due abbiano operato uno a fianco all'altro. Tra il copista pugliese e il dotto calabrese, del resto, i contatti erano frequenti e il rapporto stretto; accomunati dalla vicinanza al «cardinale Santa Croce», i due operavano in reciproca prossimità, come traspare dal carteggio Cervini-Sirleto, dove il secondo informa il cardinale sull'attività di Onorio tra il 1546 e il 1548.[30]

[27] Tracce della mano di Sirleto si trovano ai ff. 1^r, 17^r-35^r; per la sua descrizione si rimanda a *RGK* II 117=III 154 e a P. CANART, *Additions et corrections au* Repertorium der Griechischen Kopisten 800-1600, *3*, in J. M. MARTIN – B. MARTIN-HISARD – A. PARAVICINI BAGLIANI (eds), *Vaticana et Medievalia. Études en l'honneur de Louis Duval-Arnould*, Firenze, 2008, pp. 41-63, segnatamente p. 46.

[28] M. L. AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie copista greco (1535-1563)* (*Supplemento al* Bollettino dei Classici, 20), Roma, 2001, cui rimando anche per la bibliografia precedente.

[29] Per una valutazione filologica di questo passaggio, si rimanda a ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* (*SC*, 400), introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. BARTELINK, Paris, 1994, p. 238. Val la pena di notare che, allestendo tra il 1555 e il 1559 una copia della *Vita Antonii*, di cui si dirà poi, Giovanni Onorio trascrive un esemplare in cui il passaggio in questione (38, 1-3) è presente: *Vat. gr.* 1279, p. 34.

[30] Si vedano i riferimenti nel carteggio già discussi da AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], pp. 51-63.

Tav. 6 – *Barb. gr.* 532, f. 22r. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

Tav. 7 – *Barb. gr.* 532, f. 16v. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

Nella lettera del 28 settembre 1549 Sirleto racconta di essere stato al monastero benedettino di San Paolo fuori le Mura per visionare l'antica Bibbia carolingia, che vi si conserva tuttora, accompagnato da Basilio Zanchi, esperto filologo e teologo,[31] e da un «m. Gioanne», nel quale la Agati propone plausibilmente di riconoscere Onorio. L'elemento non è di poco conto, dal momento che attesta non solo l'amicizia e la confidenza tra Sirleto e il copista, ma anche la stima in cui il primo teneva il secondo: si trattava di compiere un'analisi paleografica del volume e la presenza di Onorio rivela come potesse essere considerato un esperto di scrittura, in questo caso, per giunta, latina. Dato, questo, che allarga la stima in cui era tenuto il pugliese, oltre a quella di scriba, e molto più prossima a quella di *instaurator* dei codici della biblioteca papale.[32]

In secondo luogo, l'operazione compiuta sul *Barb. gr*. 532 non costituisce un *unicum*, ma trova esatto riscontro in ben altri cinque codici e uno stampato cerviniani, in cui il copista pugliese lavora a fianco di Sirleto alla collazione ed emendazione dei testi, redigendo il *pinax* del volume o annotando varianti tratte da altri codici o correggendo il testo *ope ingenii*. Ne consegue un arricchimento del profilo stesso del pugliese, oltre a quello noto di *scriptor*, *instaurator* e *stampator*, che si avvicina ad altre figure coeve, come quella di Matteo Devaris, che presso il cardinale Niccolò Ridolfi esercitava le funzioni di copista, bibliotecario e *stampator*,[33] o di Costantino Rhalles,[34] o di Angelo Vergezio, custode e inventariatore della *Librairie Royale* a Fontainebleau.[35] Possedendo «excellentissimamente la lingua», molti di questi «Greci» erano ritenuti esperti anche in questioni di carattere testuale e come tali impiegati.

[31] In attesa di dedicare a questa figura un contributo più ampio, rinvio a CARDINALI, *Le vicende vaticane* [vedere n. 25], pp. 190-197.

[32] Su questo aspetto si vedano M. L. AGATI – P. CANART – C. FEDERICI, *Giovanni Onorio da Maglie,* «instaurator librorum graecorum» *à la fin du Moyen Âge*, in *Scriptorium*, 50/2 (1996), pp. 363-369 e AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], pp. 139-156.

[33] Si veda questo passaggio della lettera di Donato Giannotti a Pier Vettori del 18 febbraio 1548 (DONATO GIANNOTTI, *Lettere a Piero Vettori*, pubblicate sopra gli originali del British Museum da R. RIDOLFI e C. ROTH, con un saggio illustrativo a cura di R. RIDOLFI, Firenze, 1932, p. 126): «M. Mattio et io habbiamo scorso a occhiate tutto il terzo della Rettorica et non habbiamo saputo trovare quelle parole che dite. Però se mi riscrivete, datemi avviso in che carta o faccia elle sono nel testo d'Aldo o in quel piccolo del Trincavela. Poi vi dirò l'opinione di M. Mattio, il quale certo in queste cose ha ottimo giudicio, et possiede excellentissimamente la lingua.»

[34] Così ne scriveva Giannotti a Vettori il 26 maggio 1542 (DONATO GIANNOTTI, *Lettere* [vedere n. 33], p. 108): «Io ho ragionato con questi Greci dei luoghi che m'havete scritto: e finalmente non hanno altro da dirvi che quel che voi sapete sopra quella voce πρόσχωμα, o πρόσχημα. Pure a m. Constantino pare che possa stare πρόσχισμα, pigliando tal voce per quella parte della scarpa, che forse anticamente si doveva tagliare; et questa interpretatione cava dalla espositione di quella voce in Guarino, se bene ella è stiracchiata.»

[35] Si veda già A. DAIN, *Copistes grecs de la Renaissance*, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3 (1963), pp. 356-363, segnatamente p. 357.

Che nel XVI secolo la nozione di *copista* potesse essere assai più ampia di come la si suole intendere oggi, lo prova anche un rigo di una lettera scritta da Sirleto a Cervini il 25 novembre 1545, in cui, a proposito di un giovane greco appena accolto nella *familia* del cardinale,[36] si legge:[37] «Io il fo mangiare dove mangio io et le fo careze, considerando che po' servire non solamente a scrivere, ma anche a riscontrare libri.»

Come si vedrà meglio tra poco, i due dotti, patrocinati da Cervini, sono impiegati congiuntamente, in nome di Omero e della saggezza greca («V. S. R.ma sa quel proverbio greco: Εἷς ἀνὴρ οὐδεὶς ἀνὴρ, *unus vir, nullus vir* et quel detto d'Homero: Σύν τε δύο ἐρχομένω, che dua insieme fanno assai[38]»), nella revisione di testi patristici greci, per i quali si ventilava la possibilità di una edizione a stampa.

2. L'interesse per la *Vita Antonii*

Da un punto di vista più generale, la presenza di tracce di collazione ed emendazione sul solo testo della *Vita Antonii* credo che si possa spiegare con un triplice ordine di ragioni. Innanzitutto, a differenza delle *orationes* di Gregorio di Nazianzo, alcune delle quali erano apparse presso Aldo già nel 1516, poi nel 1536, e spesso ristampate,[39] la *Vita Antonii* era un testo ancora inedito, per il quale era obbligato il ricorso ai testimoni manoscritti; solo nel 1611 ad Augsburg, infatti, David Hoeschel ne avrebbe pubblicato l'*editio princeps*.[40]

[36] Sull'identità e le vicissitudini romane di questo copista tornerò in un contributo specifico.

[37] *Vat. lat.* 6177, ff. 183r-184r.

[38] La citazione dell'espressione omerica (*Iliade* X, 224) è posta da Sirleto nella lettera a Cervini appena menzionata.

[39] L'*editio princeps* di alcune *orationes* di Gregorio di Nazianzo era stata quella curata da Marco Musuro per Aldo, apparsa a Venezia nel 1516 (GREGORII NAZANZENI / THEOLOGI ORATIO / NES LECTISSIMAE XVI. [*colophon*: VENETIIS IN AEDIBVS ALDI, / ET ANDREAE SOCERI / MENSE APRILI. / M. D. XVI.]), della quale, secondo quanto emerge da una lettera del 21 aprile 1546 a Cervini (*Vat. lat.* 6177, f. 96rv), Sirleto possedeva una copia. La bibliografia attuale si concentra sulle fasi posteriori della fortuna delle *orationes*, per le quali si vedano C. CRIMI, *Note su alcune edizioni di Gregorio Nazianzeno apparse tra il 1550 e il 1568* e R. PALLA, *Tra filologia e motivi confessionali: edizioni e traduzioni latine di Gregorio Nazianzeno dal 1569 al 1583*, ambedue in M. CORTESI (ed.), *I Padri sotto il torchio. Le edizioni dell'antichità cristiana nei secoli XV-XVI*, Atti del Convegno di studi. Certosa del Galluzzo. Firenze, 25-26 giugno 1999, Firenze, 2002, rispettivamente pp. 147-165 e 167-188.

[40] Si veda ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* [vedere n. 29], pp. 101-102. Riguardo all'interesse per i testi inediti e alla loro circolazione manoscritta nella Venezia degli anni 1530-1550, si veda B. MONDRAIN, *Le commerce des manuscrits grecs à Venise au XVIe siècle: copistes et marchands*, in M. F. TIEPOLO – E. TONETTI (eds), *I Greci a Venezia. Atti del Convegno Internazionale di Studio. Venezia, 5-7 novembre 1998*, Venezia, 2002, pp. 473-486, segnatamente pp. 474-475.

Se si voleva disporre di un testo sicuro, poi, era necessario verificarlo su più esemplari, che in Vaticana fortunatamente non mancavano all'epoca di Cervini e Sirleto: già entro il 1533 erano sette i codici che la riportavano (*Vat. gr.* 504, 566, 658, 817, 818, 824, 826[41]).

Da questo punto di vista l'aggiunta del foglio col florilegio di Onorio, di cui si parlerà in seguito e che riproduce il tipico repertorio di fonti antiche anteposto ai testi patristici nelle edizioni a stampa dell'epoca, mirava a dare al *Barb. gr.* 532 la veste di una vera e propria *editio* del testo atanasiano.

La pubblicazione delle opere dell'arcivescovo di Alessandria era, infatti, un progetto che Sirleto vagheggiava e suggerì alle autorità competenti, rispondendo a una richiesta di Niccolò Ardinghelli:[42]

> Me domandò quel che me parea che fusse bene di stampar appresso; io le disse che saria bene stampare prima li dottori autentici et principali nella S.ta Madre Chesa, et massime quelli, li quali son stati tradotti o malamente o vero da heretici et che volendo fare un bel principio, incominciassemo da s.to Athanasio, il quale ha scritto molto et catholicamente et le sue opere son di grandissima edificatione et autorità, massimamente non havendo cosa alcuna greca del detto s.to Athanasio o vero stampasse san Cyrillo, al manco quel che è stato tradotto da Ecolampadio, *qui ubique fuit OEcolampadius aut* οἰκόσκοτος, per dir propriamente.[43]
> Sua S. R.ma disse che le piaceva molto il mio parere et me commisse che io vedessi che opere di Athanasio fussero nella Libraria.

Alla luce di questa missiva, non si può escludere che le *emendationes* al *Barb. gr.* 532 siano da ricondurre a quel progetto editoriale, che, sebbene mai realizzato, non sarebbe rimasto al semplice stadio di proposta, ma ben avviato e poi naufragato, quando si era già giunti alla fissazione di un testo.

41 Si vedano M. R. Dilts – M. L. Sosower – A. Manfredi (eds), *Librorum Graecorum Bibliothecae Vaticanae Index a Nicolao De Maioranis compositus et Fausto Saboeo collatus Anno 1533* (*ST*, 384), Città del Vaticano, 1998, pp. 5-6, 80, 87, 92, 98 e M. L. Sosower – D. F. Jackson – A. Manfredi (eds), *Index seu inventarium Bibliothecae Vaticanae divi Leonis Pontificis Optimi anno 1518 c. Series graeca* (*ST*, 427), Città del Vaticano, 2006, pp. xvi e 76.

42 *Vat. lat.* 6177, ff. 392r-393r; lettera datata al 9 febbraio 1947. È pur vero che Sirleto aggiungeva nella stessa missiva: «Et quanto a libri, oltre a Santo Athanasio, et San Cyrillo, credo che fusse ancora bene stampare alcune orationi del Nazanzeno, quale non hanno visto mai luce, et simili altri autori buoni, et catholici, secondo che fusse giudicato meglio, et più a proposito.»

43 Sirleto si riferisce alle versioni del riformato *Johannes Oecolampadius* (1482-1531), che aveva reso in latino le tre opere trinitarie di Cirillo non tradotte da Giorgio Trapezunzio: i *De sancta Trinitate dialogi vii* (*CPG* 5216), il I libro del *De adoratione et cultu in Spiritu et veritate* (*CPG* 5200) e il *Contra Iulianum imperatorem* (*CPG* 5233), pubblicate a Basilea, *chez Cratander*, nel 1528, mentre quattro anni prima, nel 1524, aveva edito le versioni latine del *Commentarium in Iohannem* (*CPG* 5208) e del *Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate* (*CPG* 5215). Si veda H. R. Guggisberg, *Johannes Oecolampadius*, in P. G. Bietenholz – Th. B. Deutscher (eds), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, III: N-Z, Toronto – Buffalo – London, 1987, pp. 24-27.

In secondo luogo, la *Vita Antonii* attirava l'attenzione e la cura di uomini come Cervini e Sirleto per la sua antichità e, dunque, per il fatto che veicolava notizie sulla Chiesa delle origini, come il calabrese afferma esplicitamente in una lettera del 5 novembre 1547:[44]

> Che questa professione sia anticha nella S.ta Madre Chesa, il vedemo in quel che scrisse s.to Athanasio de la vita di s.to Antonio, il quale havendo despensato il precio di suoi beni a poveri, raccomandò una sua sorella al monasterio di vergini: Τὴν ἀδελφὴν παρέθετο γνωρίμοις καὶ πισταῖς παρθένοις δοὺς αὐτὴν εἰς παρθενίαν ἀνατρέφεσθαι. *Haec verba Evagrius presbyter ita vertit: Sorore fidelibus ac notis virginibus commendata, ut ad earum nutriretur exemplum, ipse iam omnibus seculi vinculis liber asperum atque arduum arripuit institutum.*[45]

In tutto il carteggio, e anche nelle discussioni tridentine, era centrale l'individuazione e la corretta diffusione di testi che trasmettessero informazioni sulla Chiesa dei primi secoli e permettessero di ancorare saldamente a periodi molto remoti usi, tradizioni e abitudini ecclesiali, sottraendole all'accusa protestante di non essere altro che tardive istituzioni della Sede Romana.

Da questo punto di vista, sono istruttivi i passaggi delle lettere di Sirleto come quella del 28 luglio 1550, in cui dopo aver citato delle parole di Basilio Magno, aggiunge:[46]

> Queste parole son tanto chiare, che non se ponno glosare et non se può dire che non intende del voto, perché san Basilio, sant'Epiphanio et san Gioan Chrysostomo non suoleno chiamare altrimente questo voto che πρόθεσιν et ὁμολογίαν. Hor vada adesso Mellanthone o altri simili et dichin ch'el voto di castità è cosa trovata di novo et che non se trova appresso antichi; se non è antico Clemente Alexandrino, per me non so che sarà.

In ultimo, non va sottovalutato il fatto che la biografia del fondatore del monachesimo orientale in un'epoca di crisi del clero e di difficoltà disciplinari appariva come un punto di riferimento solido per procedere a un risanamento o a una ridefinizione dello *status* clericale,[47] specie agli occhi di un uomo di Chiesa convinto del fatto che: «eliminare gli abusi e moralizzare

[44] *Vat. lat.* 6177, ff. 360r-363r, ma il f. 362, di mano di Orazio Giustiniani, è stato aggiunto nel XVII secolo.

[45] Su questa versione latina si vedano *PG* 26, 833-976 e *PL* 73, 125-170, oltre che G. J. M. Bartelinck, *Einige Bemerkungen über Evagrius' von Antiochien Übersetzung der Vita Antonii*, in *Revue Bénédictine*, 82 (1972), pp. 98-105.

[46] *Vat. lat.* 6177, ff. 193r-194v.

[47] Si tenga conto del fatto che oltre all'*Ott. gr.* 74, di cui si dirà, un altro esemplare della *Vita Antonii* appartenuto a Sirleto è il *Monac. gr.* 220, sul quale K. Hajdú, *Katalog der griechischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*, IV: *Codices graeci Monacenses* 181-265, Wiesbaden, 2012, pp. 219-220. Quella della fortuna della *Vita Antonii* costituisce una pagina della storia della Riforma cattolica di notevole interesse, che andrà prima o poi affrontata mediante il censimento e l'esame sistematico dei testimoni manoscritti,

la vita del clero era in primo luogo una mossa politica, che avrebbe restituito al papato il ruolo di guida della cristianità messo in discussione dai protestanti. Nella degenerazione dell'organismo ecclesiale egli scorgeva la principale causa della ribellione luterana, e da lì bisognava iniziare per fronteggiare e sconfiggere la Riforma.»[48]

3. Le edizioni mancate di Marcello Cervini

Questo stesso triplice ordine di ragioni, che guidava l'attenzione su testi patristici inediti, antichi e utili alla causa della difesa della tradizione della Chiesa, si trova alla base anche di tutti gli altri casi di collaborazione filologica tra Guglielmo Sirleto e Giovanni Onorio. Tracce del lavoro congiunto delle loro mani si riscontrano, infatti, in numerosi volumi patristici, manoscritti e stampati, a riprova di un'attività comune non occasionale né fortuita né frutto di interessi personali o privati.

I due protetti di Cervini furono all'opera su testi estremamente antichi, come la *Supplicatio pro Christianis* e il *De resurrectione mortuorum* di Atenagora (*CPG* 1070-1071), emendati sia nella versione manoscritta dell'*Ott. gr.* 94,[49] ff. 164r-181r e 182r-195r sia nell'edizione a stampa parigina del 1542, rilegata nell'*Ott. gr.* 274;[50] o come il *Protrepticus*, il *Paedagogus* e gli *Stromata* di Clemente Alessandrino (*CPG* 1375-1377), corretti da Sirleto e Onorio nell'*Ott. gr.* 94 in vista dell'edizione a stampa che ne avrebbe curato a Firenze nel 1550 Pier Vettori;[51] o come l'*Epistula ad Zenam et Serenum* dello Pseudo-Giustino (*CPG* 1085) contenuta nell'*Ott. gr.* 274, ff. 4r-14v.

Inoltre, Sirleto e Onorio collaborarono alla revisione dell'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea (*CPG* 3495) nell'*Ott. gr.* 108;[52] mentre

ponendo particolare attenzione non tanto al testo, quanto alle annotazioni, filologiche e non, apposte ai margini.

48 Quaranta, *Marcello II Cervini* [vedere n. 13], p. 93.

49 Agati, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], pp. 209, 230 e 253.

50 *Ibidem*, pp. 70, 89, 97, 104, 119, 205 e 284.

51 Si vedano, sebbene non privi di imprecisioni, L. Dorez, *Le cardinal Marcello Cervini et l'imprimerie à Rome (1539-1550)*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 12 (1892), pp. 289-313; P. Paschini, *Un cardinale editore: Marcello Cervini*, in *Miscellanea di scritti di bibliografia ed erudizione in memoria di Luigi Ferrari*, Firenze, 1952, pp. 383-413 e R. Mouren, *La lecture assidue des classiques. Marcello Cervini et Piero Vettori*, in P. Gilli (ed.), *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XVe siècle-milieu du XVIe siècle)* (*Collection de l'École française de Rome*, 330), Rome, 2004, pp. 433-463; si aggiunga G. Cardinali, *Legature di «Mastro Luigi» per la Biblioteca Vaticana (con un catalogo di alcuni suoi ferri)*, in uscita sul prossimo numero dei *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*.

52 Agati, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], pp. 70, 89, 205, 223 e 282.

nell'*Ott. gr*. 168 la coppia emenda l'*Historia religiosa* di Teodoreto di Ciro (*CPG* 6221),[53] che fu per Cervini e Sirleto tra gli autori di riferimento, tanto da propiziare la pubblicazione dei *De providentia sermones X* nel 1545 e dell'*Eranistes* nel 1547.[54] Dell'*Ott. gr*. 109[55] Giovanni Onorio redige un accurato πίναξ greco-latino.

A questi dati aggiungo ora il caso dell'*Ott. gr*. 368, copia cinquecentesca dell'*Enarratio in prophetam Isaiam* di Basilio di Cesarea (*CPG* 2911), lungo i margini della quale si riscontrano copiosissime tracce del lavoro di Giovanni Onorio in qualità di collazionatore ed emendatore del testo; dunque *en philolgue*.[56] Una revisione del testo che sarà da mettere in relazione con la traduzione dello stesso testo cui Sirleto lavorava nel 1545 e che avrebbe voluto presentare a Paolo III, sostenuto da Cervini, che scriveva: «Et intanto vi exhorto a dar fine all'opera di San Basilio, perché quanto più presto la presentarete a Nostro Signore tanto sarà meglio.»[57]

Aggiungo anche un nuovo stampato con tracce inedite di collazione di Sirleto e Onorio (tav. 8), ossia l'edizione delle opere dello pseudo-Dionigi l'Areopagita apparsa *in aedibus Philippi Iuntae* nel 1516.[58] Il caso è tanto più rilevante quanto numerose sono le informazioni che si possono trarre a questo proposito dal carteggio Cervini-Sirleto. Nel febbraio 1548, infatti, Cervini incoraggia Sirleto nel proposito che questi gli aveva manifestato di «cavare le correttioni del Dionysio Areopagita di don Basilio et notarle nel mio.»[59] Agli inizi di gennaio 1548 va, dunque, datato l'avvio dei lavori di *emendatio* del *corpus Dionysianum* sulla base di un testimone greco di proprietà del

[53] *Ibidem*, p. 146.

[54] Si veda, oltre alla bibliografia indicata *supra*, p. 64 nt. 51, il contributo, talora molto approssimativo, di P. PIACENTINI, *Marcello Cervini (Marcello II). La Biblioteca Vaticana e la biblioteca personale*, in CERESA, *La Biblioteca Vaticana tra Riforma Cattolica* [vedere n. 23], pp. 105-143, segnatamente p. 113.

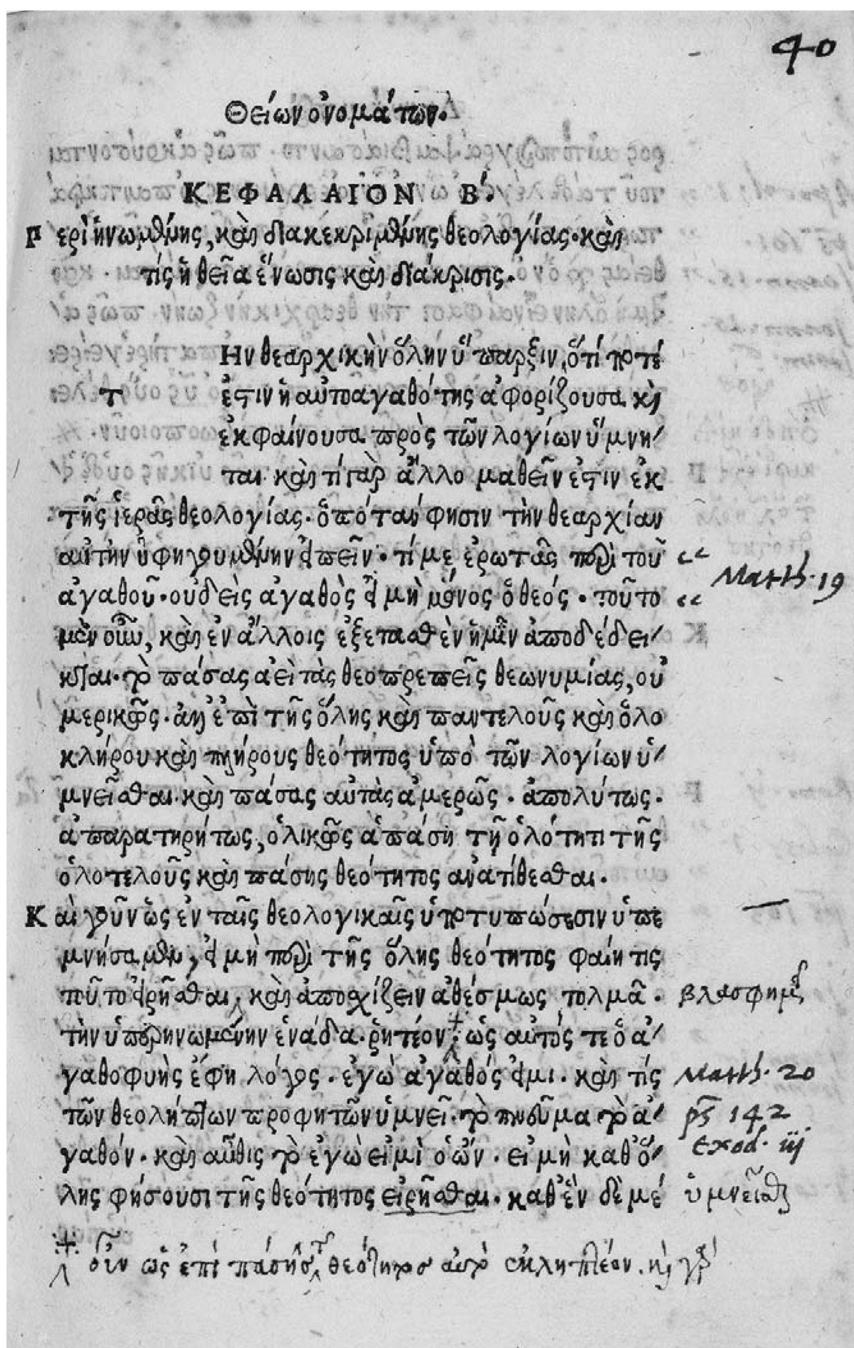
[55] AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], pp. 89, 119, 140, 205 e 310.

[56] Si vedano i ff. 2^{r}, 3^{v}, 4^{v}, 6^{rv}, 19^{v} e 80^{r}, tra i tanti casi possibili; il manoscritto è sfuggito da AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28].

[57] Lettera a Sirleto del 29 dicembre 1545 (*Vat. lat*. 6178, f. 66^{r}), in risposta a quella del 19 dicembre 1545 (*Vat. lat*. 6177, ff. 180^{r}-181^{r}): «Quella di san Basilio [*scil*. ad Isaia] la fo transcrivere per darla a Sua S.^{tà}».

[58] Questo il frontespizio: ΤΑΔΕ ΕΝΕΣΤΙΝ ΕΝ ΤΗΔΕ ΤΗ ΒΙ / ΒΛΩ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ. / Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας. Κεφάλαια ιε΄. / Περὶ θείων ὀνομάτων. Κεφάλαια ιγ΄. / Περὶ τῆς ἐκκλησιατικῆς ἱεραρχίας. Κεφάλαια ζ΄. / Περὶ μυστικῆς θεολογίας. Κεφάλαια ε΄. / Επιστολαί. ί. / Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Διονυσίου. / HAEC INSVNT IN HOC LIBRO / SANCTI DIONYSII. / De coelesti hierarchia. Cap. xv. / De diuinis nominibus. Cap. xiii. / De pontificali dignitate. Cap. yii. / De mystica theologia. Cap. y. / Epistolae. X. / Martyrium sancti Dionysii. Questo il *colophon*: «Impressum est hoc aureum Dionysii opus, in Aedibus Philippi Iuntae bibliopolae, anno salutifere incarnationis. M. D. XVI. Die XXIX Iulii Pontificatus Leonis decimi, anno Quarto.»

[59] *Vat. lat*. 6178, f. 132^{r}; lettera datata: «Di Bologna alli VI di Febbraro M. D. XLVIII.»



Tav. 8 – *R. I* V. 104, f. 40r. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

citato Basilio Zanchi.[60] I lavori proseguirono per tutto il mese di febbraio[61] e il 10 di marzo Sirleto aggiunge una indicazione significativa:[62]

> Spero con gratia di N. S. Idio presto havere finito de riscontrare il Dionysio Areopagita di V. S. R.ma con quello di don Basilio et perché in quello son notati anche li luoghi de la Sacra Scrittura, m'è parso notarli in quel di V. S. R.ma, acciò sia manco fatiga di ritrovarli accadendo studiarlo, massime che Dionysio, allegando li luoghi del Testamento Vecchio, allega sempre la traduttione di LXX, la quale non essendo in tutto conforme all'editione vulgata, non è facile a ritrovarse, quando l'auttori l'allegano.

Il 25 aprile l'operazione era conclusa:[63]

> Il Dionysio di V. S. R.ma l'ho finito di riscontrare con quel di don Basilio et ho notato diligentemente quanto in quello era. Ho reso il suo al sopra detto et quel di V. S. R.ma riposto tra li suoi libri.

Il volume riposto nella biblioteca di Cervini corrisponde esattamente a *R. I* V. 104 della Biblioteca Apostolica Vaticana,[64] in cui il testo è emendato nei margini sia da Sirleto sia da Onorio, che appongono anche l'indicazione di tutti i passi biblici sottesi al testo dionisiano «acciò sia manco fatiga di ritrovarli».

Ma ci si ingannerebbe a pensare che questa operazione, come tutte quelle segnalate precedentemente, avesse mirato, come pure la lettera sirletiana parrebbe suggerire, a «studiarlo», ossia a una fruizione privata.

La prova la si ha da una lettera scritta da Francisco Torres a Pier Vettori il 25 dicembre del 1540 o 1541,[65] dove, illustrando le sue occupazioni del

[60] Non risulta alcuno stampato dionisiano nell'elenco «Ex libris Basilii Zanchi Bergomatis, editis» stilato da Jean Matal nel manoscritto di *Cambridge, University Library, Add.* 565, ff. 156r-161r; ma nel biglietto di Fulvio Orsini a Sirleto, contenuto nel *Vat. lat.* 6411, f. 239r, si legge: «Le mando ancora il Dionysio di don Basilio, accioché me favorisca retenerselo, se è cosa a suo gusto; non desiderando io cosa più, che servire V. S. Illma in tutto quello che per me si possa.»

[61] *Vat. lat.* 6177, ff. 127r-128r; lettera datata al 29 febbraio 1548.

[62] *Vat. lat.* 6177, f. 129r. Cervini ne fu compiaciuto, come scrive a Sirleto il 14 marzo (*Vat. lat.* 6178, f. 139r): «Si come anco m'è grata la diligentia, et il modo che tenete in rincontrare il mio Dionysio Areopagita con quel di don Basilio, continuate così fin all'ultimo, poiché ne resto ben satisfatto.»

[63] *Vat. lat.* 6177, ff. 138r-139r.

[64] Nulla in PIACENTINI, *La biblioteca di Marcello II* [vedere n. 15].

[65] La lettera si legge in CL. ITALORVM ET GERMANORVM / EPISTOLAE / AD / PETRVM VICTORIVM / SENATOREM FLORENTINVM / NVNC PRIMVM EX ARCHETYPIS IN LVCEM ERVTAE / RECENSVIT VICTORII VITAM ADIECIT / ET ANIMADVERSIONIBVS ILLVSTRAVIT / ANG. MAR. BANDINIVS I. V. D. / LAVRENTIANAE BASILICAE CANONICVS / ET IBIDEM S. C. M. REGIVS BIBLIOTHECAR. / ET PVBL. BIBLIOTH. MARVCELL. PRAEFECTVS &C. / […] / FLORENTIAE A. CIC. IC. CC. LVIII. / *PRAESIDVM FACVLTATE.*, pp. 246-249. La lettera è datata «VIII. Eid. Ianuar. Roma.», ma, visto che vi si dice che il Teofilatto, che apparve nel 1542, è ancora in stampa, il 25 dicembre sarà stato quello del 1541, o 1540 al massimo. La testimonianza di Torres sui progetti editoriali cerviniani è assai più

momento, ossia la versione latina del commento ai Vangeli di Teofilatto di Bulgaria,[66] finisce per dare un quadro dell'attività editoriale promossa da Cervini:

> Ad hoc etiam genus pertinet, quod haeic fit in inprimendis magnis auctoribus graecis, nunc quidem Theophylacto, & Eustachio in Homerum, post Pedagogum Clementis, commentariis in Dionysium Areopagitam, Eusebio & Phylone Alexandrino,[67] & aliis, ex quibus …

Sotto la guida di «Marcello cardinale Sancticrucio, viro gravissimo, et ornatissimo» si andavano predisponendo le edizioni non solo del commento a Omero di Eustazio di Tessalonica, cui collaborò Onorio e che giunse a compimento,[68] ma anche di tutti quegli autori su cui si è visto che Sirleto e Onorio lavorarono insieme, sui quali si dà un'esatta coincidenza tra le evidenze paleografiche e le notizie di Torres a Vettori: Clemente,[69] pseudo-Dionigi, Eusebio; mentre negli *alii* andranno riconosciuti almeno Teodoreto e Atenagora, oltre alla *Enarratio in prophetam Isaiam* sulla cui presentazione tipografica Sirleto aveva già una sua idea: «Adesso bisogna ritrovare modo di stampare o il san Basilio sopra li XVII cap. o tutta la catena sopra tutti LXVI cap. de Esaia, quantunque giudico saria bene stampare il san Basilio appartato et la catena da sé, mettendove anche san Basilio, in modo di catena».[70]

Alla luce di queste considerazioni andrà riconsiderato e notevolmente ampliato il capitolo sulle imprese editoriali di Cervini,[71] ma anche quello sul rapporto tra Giovanni Onorio e il mondo della stampa, che non si limita più

esplicita di quella di Paolo Manuzio, citata da DOREZ, *Le cardinal Marcello Cervini* [vedere n. 51], pp. 290-291.

[66] Ne emerge una modalità di lavoro tipica dell'impresa editoriale cerviniana: dapprima viene curata un'edizione affidabile del testo originale greco, poi affidato a un traduttore dell'*entourage* del cardinale (Annibal Caro, Gentian Hervet o Francisco Torres), che lo volge in latino, e talora in volgare, per una pubblicazione di più ampia divulgazione. Sulle origini remote di questo progetto culturale si veda QUARANTA, *Marcello II Cervini* [vedere n. 13], pp. 55-57.

[67] Tracce del lavoro di Torres su Filone con il patrocinio di Cervini si trovano nel *Vat. lat.* 6217, ff. 104^{r}-109^{v} e nella ricevuta di prestito del 23 marzo 1545 per il *Vat. gr.* 379, registrata in *I due primi registri di prestito della Biblioteca Apostolica Vaticana. Codici Vaticani latini 3964, 3966*, pubblicati in fototipia e in trascrizione con note e indici a cura di M. BERTOLA, Città del Vaticano, 1942, p. 64.

[68] DOREZ, *Le cardinal Marcello Cervini* [vedere n. 51], pp. 291-308.

[69] Il dato è estremamente significativo, perché rivela che la pubblicazione del *Pedagogus* di Clemente era già nella *mens* di Cervini e che l'edizione che Vettori ne diede nel 1550, dedicata al cardinale, riprendeva l'antico progetto, arricchendolo con gli *Stromata*, il cui testo Vettori aveva riscoperto a Firenze. Si veda anche, non senza imprecisioni, MOUREN, *La lecture assidue des classiques* [vedere n. 51], pp. 447-461.

[70] Lettera a Cervini del 5 gennaio 1547 (*Vat. lat.* 6177, f. 250^{rv}).

[71] Un altro caso di stampa voluta da Cervini, naufragata e poi ripresa anni dopo la morte del cardinale, ossia quella di alcune traduzioni di Gregorio di Nazianzo ad opera di Annibal Caro, ho ricostruito in G. CARDINALI, *Un acquisto «poco giuditioso» del cardinale Antonio*

al solo, seppur rilevantissimo, caso dell'edizione di Eustazio, per il quale il pugliese disegnò i caratteri,[72] ma è da allargarsi al lavoro di revisione dei testi in vista della pubblicazione. Onorio non fu semplicemente uno *stampator*, il cui contributo si collocava nella bottega dell'impressore, strettamente connesso al torchio e, dunque, prossimo alla fase finale, ma interveniva anche nella preparazione della stampa, ossia nel lavoro in biblioteca, dove l'antigrafo era collazionato con altri esemplari ed emendato. Se il *Barb. gr.* 532 non funse da menabò – sia perché l'edizione non ebbe luogo sia perché si trattava della copia personale del cardinal Cervini –, esso subì tuttavia quello stesso processo di collazione e correzione che in altri casi fu propedeutico alla stampa. Se l'Eustazio, pur con gran fatica, vide la luce, ben più numerose furono le edizioni mancate cui Giovanni Onorio prese parte da *emendator*, sempre sotto il patrocinio di Cervini e spesso accanto al fido grecista Sirleto.[73]

4. Un nuovo codice della *Bibliotheca Cerviniana graeca*

Quanto finora dimostrato induce a credere che il *Barb. gr.* 532 sia stato confezionato per il «cardinale Santa Croce» e abbia fatto parte della sua collezione personale.

Effettivamente, stando alle quattro inventariazioni finora note,[74] era presente tra i codici greci conservati nella biblioteca del palazzo di Montepulciano,[75] un volume cartaceo di formato *in folio* descritto con la voce *Vita S. Antonii monachi ab Athanasio archiepiscopo Alexandriae scripta*,[76] che

Carafa: il Gregorio Nazianzeno commentato da Elia di Creta Vat. gr. *1219*, in *Νέα Ῥώμη. Rivista di ricerche bizantinistiche*, 10 (2013), pp. 303-318.

[72] Agati, *Giovanni Onorio* [vedere n. 28], pp. 157-190.

[73] Che i rapporti tra Sirleto e Onorio durarono a lungo, lo prova una lettera di Andronico Francuccio spedita da Perugia a Federico Ranaldi il 18 novembre 1556 (e non 1566 come legge *Codices Vaticani Graeci. Codices 1745-1962*, recensuit P. Canart, I: *Codicum enarrationes*, In Bibliotheca Vaticana, 1970, p. 698), conservata nel *Vat. gr.* 1902, ff. 327r-330r: *Gulielmum Ioannem Honorium caeterosque omnes salutabis plurimum meis verbis*.

[74] In realtà, le inventariazioni conservate sono sette, ma di tale questione mi occuperò in uno specifico contributo di prossima apparizione.

[75] Quanto alla divisione della collezione cerviniana in due distinte biblioteche si vedano G. Mercati, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo* (*ST*, 68), Città del Vaticano, 1935, pp. 181-202; R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de Cervini*, in *Scriptorium*, 22/2 (1968), pp. 250-270 e F. Fossier, *Premières recherches sur les manuscrits latins du Cardinal Marcello Cervini (1501-1555)*, in *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge-Temps Modernes*, 91/1 (1979), pp. 381-456, segnatamente pp. 386-387.

[76] Si vedano *Reg. lat.* 2099, f. 25v; *Vat. lat.* 8185, f. 270r; *Arch. Bibl.* 15, f. 100r e *Vat. lat.* 3958, f. 177v. In realtà, oltre al *Barb. gr.* 532, nella collezione cerviniana si trovava anche l'*Ott. gr.* 74, ff. 216r-247v dovuto alla mano di Emanuele Provataris, per il quale si veda

ben si attaglia al *Barb. gr.* 532 e che l'editore moderno non ha identificato,[77] andando a corroborare, peraltro, la convinzione per cui non esisterebbero codici cerviniani nella *Bibliotheca Barberina* oltre al *Barb. gr.* 265.[78]

Alle prove già fornite si aggiunga la lettera in cui Sirleto dà conto a Cervini dei libri più interessanti della collezione del cardinale Grimani, appena defunto:[79]

> Vi è anchora *Vita Antonii Viennensis per beatum Athanasium aedita manu scripta*. Non posso dire si è greca o latina, perché la lista nol dice, pure per dire *manu scripta* credo che sia greca. Questa se ritrova nella libraria.

Ne risulta confermata la presenza del *Barb. gr.* 532 nella collezione cerviniana, che Sirleto indica semplicemente come «la libraria»; una presenza che va fatta risalire a prima dell'autunno del 1546, quando venne spedita questa lettera (16 ottobre), in pieno accordo con la datazione del codice proposta sopra.

A differenza, però, della maggior parte dei manoscritti del «cardinale S. Croce», sia latini sia greci, l'attuale *Barb. gr.* 532 non confluì nella collezione di Guglielmo Sirleto o, se così fu, non vi rimase fino alla morte del calabrese, dal momento che non risulta censito nell'inventario dei suoi codici greci (*Vat. lat.* 6163, ff. 1^r-218^v) né in quelli delle biblioteche Altemps e Ottoboni, che acquisirono i volumi cerviniani e sirletiani dagli eredi del cardinale Colonna, che li aveva acquistati dai parenti di Sirleto.[80]

P. Canart, *Les manuscrits copiés par Emmanuel Provataris (1546-1570 environ). Essai d'étude codicologique*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, VI, Città del Vaticano, 1964, pp. 173-287, poi in Idem, *Études de paléographie et de codicologie. Reproduites avec la collaboration de* M. L. Agati et M. D'Agostino, I (*ST*, 450), Città del Vaticano, 2008, pp. 33-165, segnatamente p. 97. In questo caso la prova è fornita dalla titolazione *Vita S. Antonii a S. Athanasio composita* (f. 216^r) di mano di Erennio Cervini, nipote, erede e amministratore della biblioteca di Marcello, che ne redasse anche gli inventari. Che due siano gli esemplari e una sola la voce di descrizione non fa problema quanto alla *Bibliotheca Cervina*, di cui molti esemplari a noi giunti non risultano in nessuno degli inventari ad oggi superstiti.

[77] Devreesse, *Les manuscrits grecs* [vedere n. 75], pp. 254 e 262. Nessuna traccia nemmeno in Mercati, *Per la storia dei manoscritti* [vedere n. 75].

[78] L'affermazione è di Agati, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], p. 55. In un prossimo lavoro dedicato alla «questione grave della fine dei codici di Marcello II» (l'espressione è di Mercati, *Per la storia dei manoscritti* [vedere n. 75], p. 181), in particolare di quelli greci, spero di fornire nuovi elementi contro questo assunto; alcune rettifiche ho apportato in G. Cardinali, *Legature «alla Cervini»?*, in *Scriptorium*, 71/2 (2017), pp. 35-73.

[79] *Vat. lat.* 6177, ff. 20^r-21^r; edita in Buschbell, *Concilium Tridentinum. X. Epistularum pars prima* [vedere n. 22], p. 700, nt. 4 e G. Mercati, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano* (*ST*, 75), Città del Vaticano, 1938, pp. 1-5.

[80] Per la storia del fondo si vedano J. Bignami Odier, *Premières recherches sur le fonds Ottoboni*, Città del Vaticano, 1966; Eadem, *La Bibliothèque Vaticane* [vedere n. 23], *ad*

5. La collezione di un bibliofilo di gusto

Come si è già accennato, resta da considerare un aspetto dell'intervento di Giovanni Onorio sul *Barb. gr*. 532, ossia il florilegio di padri latini e greci relativo ad Antonio e alla *Vita* atanasiana, da lui vergato sul *verso* della guardia anteriore e che riunisce un brano dell'*oratio* 21 di Gregorio di Nazianzo, l'*incipit* della voce *Antonius monachus* del *De scriptoribus ecclesiasticis* di Girolamo, un passaggio del *sermo* 5 di Efrem[81] e uno dell'omelia 9 di Giovanni Crisostomo sul Vangelo di Matteo (tav. 9).

I quattro testi sono riportati due in greco e due in latino, tutti di mano di Onorio, che con superbo virtuosismo alterna caratteri e lingue diverse, esattamente come farà nel *Vat. gr*. 1282, datato dalla Agati agli anni 1555-1559 e appartenuto al cardinale Antonio Carafa.[82]

La guardia sulla quale Giovanni Onorio trascrive il florilegio è stata aggiunta successivamente alla confezione del codice: se il volume fu esemplato a Venezia, l'aggiunta venne fatta necessariamente a Roma, dove il copista svolse tutta la sua carriera.

Questo inserimento costituisce un elemento significativo da più punti di vista, oltre al fatto, esaminato sopra, che questo florilegio, unito alle *collationes* e *emendationes*, concorre a rendere il manoscritto veneziano un vera e propria *editio* della *Vita Antonii*.

Un ulteriore elemento di interesse è costituito dal fatto che esattamente lo stesso florilegio si trova, di mano dello stesso Onorio, nel bifoglio di guardia che apre il *Vat. gr*. 1279, copia della *Vita Antonii* esemplato per papa Paolo IV Carafa tra il 1555 e il 1559 e poi passato nella collezione del pronipote cardinale Antonio:[83] alle pp. III-IV, infatti, sono trascritti i testi di Gregorio di Nazianzo, Girolamo, Efrem e Giovanni Crisostomo.

indicem e F. D'Aiuto, *Ottoboniani greci*, in D'Aiuto – Vian, *Guida ai fondi* [vedere n. 2], pp. 450-453.

[81] Val la pena di notare che il *sermo* di Efrem non è citato dalla versione latina di Ambrogio Traversari, ma pare tradotto direttamente dal greco, come dimostra un confronto con l'incunabolo apparso a Brescia nel 1490, senza frontespizio e s.i.p. [*colophon*: Impressum Brixie per presbyterum Baptistam Fargengo Anno domini / M. CCCC. LXXXX Die XV Mensis Nouember.].

[82] A questo si aggiunga anche il *Vat. lat*. 3512, ricondotto al copista pugliese da F. D'Aiuto, Graeca *in codici orientali della Biblioteca Vaticana (con i resti di un manoscritto tardoantico delle commedie di Menandro)*, in L. Perria (ed.), *Tra Oriente e Occidente. Scritture e libri greci fra le regioni orientali di Bisanzio e l'Italia*, Roma, 2003, pp. 227-296, segnatamente pp. 264 e 291, nel quale Onorio passa con agio dal latino al greco.

[83] Si veda Agati, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], pp. 300-301, che tuttavia pare ritenerlo dedicato al cardinale Antonio (equivocando – credo – l'annotazione: *Antonii Car. Carafae Bibliothec*ii */ munus ex Testam*to, che non è una nota di possesso, ma il segno dei volumi, sia greci sia latini, lasciati per disposizione testamentaria dal cardinal Carafa alla Vaticana), e non a Paolo IV, malgrado lo stemma papale al f. Vr. La *Vita Antonii* fu copiata

Γρηγόριος ὁ θεολόγος ἐν τῷ εἰς Ἀθανάσιον λόγῳ:

Τὰ τοῦ Ἀθανασίου ἴδια παραδοῦναι γραφῇ παίδευμά τι καὶ ἥδυσμα τοῖς ἐσομένοις ἑτέρας
σχολῆς ἔργον ἐμοί, ὡς πρὸ οὗ ἐκεῖνος Ἀντωνίου τοῦ θείου βίον συνέγραψε τοῦ μονα-
δικοῦ βίου νομοθεσίαν ἐν πλάσματι διηγήσεως:

Beatus Hieronymus in Lib. de Scriptorib. Ecclesiasticis:

Antonius monachus cuius Vitam Athanasius Alexandrinæ Vrbis Episcopus insigni=
Volumine prosecutus est, misit ægyptiacè ad diuersa monasteria apostolici sensus,
sermonisque Epistolas septem:

Beatus Ephræm in Homilia de moderando risu.

Sancti patres cum non ignorarent malitiam Dæmonum contra nos, nequaquam negli=
genter uiuebant, neque leuitati operam dabant, sed sibiipsis intente uacabant; Vt
Deo placerent, Talis fuit Sanctus Antonius, Et Sanctus Athanasius Vt ipse me=
minit in eo Lib. Quem de Antonij Vita conscripsit:

Ἰωάννης ὁ χρυσόστομος ἐν ὁμιλίᾳ εἰς τὸ κατὰ
Ματθαῖον εὐαγγέλιον:

Ἐννοείτω τις μέχρι νῦν ἐν τοῖς ἁπάντων στόμασιν ὄντα, ὃν μετὰ τοὺς ἀποστόλους ἡ αἴ-
γυπτος ἤνεγκεν τὸν μακάριον καὶ μέγαν Ἀντώνιον καὶ λογιζέσθω ὅτι καὶ οὗτος
ἐν ἐκείνῃ τῇ χώρᾳ γέγονεν ἐν ᾗ καὶ φαραώ· ἀλλ᾽ ὅμως οὐδὲν παρεβλάβη, ἀλλὰ
καὶ θείας ὄψεως κατηξιώθη, καὶ τοιοῦτον ἐπεδείξατο βίον, οἷον οἱ τοῦ χριστοῦ νόμοι ζητοῦ-
σι καὶ τοῦτο εἴσεταί τις μετὰ ἀκριβείας ἐντυχὼν τῷ βιβλίῳ τῷ τὴν ἱστορίαν ἔχον-
τι τῆς ἐκείνου ζωῆς, ἐν ᾧ καὶ πολλὴν ὄψεται τὴν προφητείαν ἐπειδὴ γὰρ περὶ τῶν
τὰ Ἀρείου νοσούντων προανεφώνησε καὶ εἶπε τὴν ἐξ ἐκείνων μέλλουσαν γίνε-
σθαι βλάβην τοῦ θεοῦ δείξαντος αὐτῷ τότε καὶ πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν τὰ μέλλοντα,
ὑπογράψαντος ἅπαντα. ὃ δὴ μάλιστα μετὰ τῶν ἄλλων τῆς ἀληθείας ἐστὶν ἀπόδειξις
τὸ μηδένα τῶν ἔξωθεν αἱρέσεων ἄνδρα τοιοῦτον ἔχειν, ἀλλ᾽ ἵνα μὴ παρ᾽ ἡμῶν ταῦ-
τα ἀκούητε τοῖς γράμμασιν ἐγκύψαντες τοῖς τοῦ βιβλί-
ου πάντα μαθήσεσθε μετ᾽ ἀκριβείας καὶ πολ-
λὴν παιδευθήσεσθε τὴν
φιλοσοφίαν
ἐκεῖθεν V. 28. (Bibl. Barber.)

Tav. 9 – *Barb. gr.* 532, f. I[v]. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

Se il *Vat. gr.* 1279 nasceva come esemplare di lusso, dati l'autografia onoriana di tutto il codice, la coperta in pelle rossa con impressioni dorate, i tagli dorati, lo stemma papale sorretto da due angeli (p. V^{r}), la miniatura col santo orante (p. VI) e quella di Atanasio in atto di scrivere (p. 78^{a}), l'intervento sul *Barb. gr.* 532, invece, potrebbe configurarsi come un'aggiunta tesa a valorizzare un manufatto di per sé piuttosto ordinario quanto a carta, copisti e legatura, ma non quanto al primo dei testi contenuti. A Giovanni Onorio venne, dunque, chiesto di intervenire su un manoscritto per renderlo simile ai volumi di pregio di cui era specialista e per cui anche Cervini lo apprezzava.

Ed è proprio l'iniziativa del cardinale di impreziosire il manoscritto veneziano grazie all'intervento di colui che era il copista «più conosciuto e meglio retribuito della Roma pontificia del Cinquecento[84]» a costituire il terzo motivo di interesse del florilegio onoriano del *Barb. gr.* 532 e a illuminare un aspetto della collezione greca cerviniana, che, man mano che gli studi avanzano in profondità e precisione, emerge con sempre maggior nettezza. Si tratta, cioè, dell'altissimo livello estetico di molti elementi della sua collezione libraria, al quale qui mi limito solo ad accennare.

Da un lato, stanno le poche informazioni superstiti sulla bibliofilia del padre del «cardinale Santa Croce»: quel Ricciardo Cervini[85] che dovette trasmettergli il gusto del bel libro,[86] confezionato e rilegato ricorrendo ai più celebri *ateliers* dell'epoca, come attesta la legatura del volume dell'*Editio orthodoxae fidei* e del *De iis qui in fide dormierunt* greci di Giovanni Damasceno, stampato a Verona nel 1531 e conservato oggi presso la Biblioteca Casanatense (B.VI.45).[87]

Dall'altro, sono noti da tempo numerosi codici greci appartenuti a Cervini di notevole pregio artistico, a partire dal *Barb. gr.* 265 contenente autori musicali, esemplato da Giovanni Onorio, acquistato per 7 ducati il primo

da Onorio anche nell'attuale *gr.* 33 della Biblioteca Angelica di Roma, come ricostruisce AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie*, pp. 276-277.

[84] La definizione è di AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], p. 15.

[85] Si veda M. PALMA, *Cervini, Ricciardo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 24, Roma 1980, pp. 111-113.

[86] Si noti che, già secondo i biografi antichi, Ricciardo insegnò al figlio anche a rilegare le carte in volumi, come ricostruisce P. PIACENTINI SCARCIA, *La giovinezza di Marcello Cervini nelle lettere al padre (1519-1525)*, in V. FERA – G. FERRAÚ (eds), *Filologia umanistica per Gianvito Resta*, II, Padova, 1997, pp. 1421-1461, segnatamente p. 1424.

[87] Si vedano P. QUILICI (ed.), *Legature antiche e di pregio. Sec. XIV-XVIII. Catalogo*, I, Roma, 1995, p. 151, nr. 179 e F. MACCHI – L. MACCHI, *Atlante della legatura italiana. Il Rinascimento (XV-XVI secolo)*, presentazione di C. FEDERICI, Milano, 2007, pp. 130-131. La riproduzione del piatto anteriore si trova in P. QUILICI (ed.), *Legature antiche e di pregio. Sec. XIV-XVIII. Catalogo*, II, Roma, 1995, p. 323, fig. 498.

novembre 1543,[88] e il *Vallicell.* C136, confezionato probabilmente a Venezia e decorato con lo stemma del cardinale sul *verso* dell'ultima delle guardie anteriori antiche.

Del resto, il rapporto tra il cardinale e Onorio fu più stretto di quel che non si pensi e maggiore il numero dei codici esemplati per Cervini, visto che tra questi vanno annoverati sia il *gr.* 22 della Biblioteca Nazionale Centrale di Roma,[89] vergato dal pugliese nel luglio 1547; sia il *Corsiniano* 41 E 37,[90] copiato tra il febbraio e l'aprile 1548 su richiesta di Cervini, che ne seguì la lavorazione con estremo interesse.

Ma oltre a questi elementi, altri ne stanno emergendo dai lavori di edizione del carteggio Cervini-Sirleto e dell'inventario della biblioteca manoscritta greca del cardinale.

Dalla repertoriazione conservata nel *Vat. lat.* 8185, ff. 268r-272v risulta che altri sette manoscritti del prelato erano stati vergati dal copista pugliese.[91] Di questi solo due sono stati riconosciuti come cerviniani, ossia gli *Ott. gr.* 26 e 110, mentre alla collezione del cardinale sono stati ricondotti anche il *Paris. gr.* 2436[92] e lo *Sloane* 804 della British Library.[93] Inoltre, in un

[88] AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], pp. 280-281.

[89] Ignoto alla Agati, il *gr.* 22 è stato acquistato come opera di Giovanni Onorio dalla Biblioteca Nazionale Centrale di Roma nel 1972 e restituito alla collezione cerviniana da D'AIUTO, Graeca *in codici orientali* [vedere n. 82], pp. 264 e 291 e G. DE GREGORIO, *Spigolature dai codici greci della Biblioteca Nazionale di Roma: un volume della fine del XVI secolo fra Collegio Greco e Collegio Romano (*Fondo Greci *13)*, in P. CHERUBINI – G. NICOLAJ (eds), *Sit liber gratus, quem servulus est operatus. Studi in onore di Alessandro Pratesi per il suo 90° compleanno*, II, Città del Vaticano, 2012, pp. 1059-1090, segnatamente pp. 1059-1060 e 1063. Sulla base delle lettere sirletiane del 2 e 23 luglio 1547, si può datare con estrema esattezza la copia del codice a questo mese, andando a circoscrivere il «*paulo post* 1545» finora indicato (DE GREGORIO, *Spigolature*, p. 1063).

[90] Questa copia dell'*In Apocalypsim* di *Andrea archiepiscopus Caesareae Cappadociae* (*CPG* 7478), descritta da AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], p. 277, proveniente dalla biblioteca di S. Silvestro al Quirinale, è stata riconosciuta come quella esemplata per Cervini sotto la sorveglianza di Sirleto, come appare dalle lettere del 6, 23 e 29 febbraio e dell'11 aprile 1548 (*Vat. lat.* 6177, ff. 127r-128r, 133r-134r e *Vat. lat.* 6178, ff. 132r e 134r) in M. L. AGATI, *Catalogo dei manoscritti greci della Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana*, in *Bollettino dei classici*, *Suppl.* 24 (2007), pp. 83-85.

[91] AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], pp. 203-210.

[92] Descritto da AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], pp. 272-273, che tuttavia non ne riconosce la provenienza cerviniana, che è provata dalla numerazione romana sul f. 1r (identica a quella del *Barb. gr.* 265) e all'indicazione *Athenei de machinis* del f. Ir della stessa mano che si ritrova su tutti gli altri codici cerviniani presenti nella Vaticana, che ritengo vada riconosciuta in quella di Erennio Cervini.

[93] Si tratta dell'unico esemplare onoriano finora noto del *De simplicibus farmacis* di *Dioscorides Anazarbaeus*, di formato in 8° e datato agli anni Quaranta del XVI secolo (M. RICHARD, *Inventaire des manuscrits grecs du British Museum*, Paris, 1952, p. 1 e AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], p. 259), che coincide in tutto con la voce dell'inventario cerviniano, fino ad ora non identificata (*Arch. Bibl.* 15, f. 107r): «Dioscorides De simplicibus medicinis liber; in 8°, in corio violaceo deaurato, a Ioanne Honorio scriptus purgatissime».

contributo che vado preparando dimostrerò che i restanti volumi onoriani posseduti da Cervini si trovano oggi presso la Bibliothéque Nationale de France: l'«Aristarchi Περὶ μετεθ καὶ ἀποστηματου (*sic*) ὁ^{ου} καὶ. ϛ, a Ioanne Honorio scriptus, de magnitudinis et solis et lunae eclipsi» (= *Paris*. *gr*. 2488), il «Theodosii Περὶ οἰκήσεως, qui est corruptus tabe, de habitatione» (= *Paris*. *gr*. 2473) e le «Ioannis Chrisostomi Epistolae in Theodorum, qui lapsus fuerat» (= *Paris*. *gr*. 1027).[94]

Non solo, ma è possibile ricondurre alla biblioteca cerviniana anche le *Emendationes in Simplicium super physica* di mano di Giovanni Onorio, che ho ritrovato nel *Vat. lat.* 6431, ff. 354^r-362^v[95], nel quale ritengo vada identificata la voce dell'inventario: «Emendationes in Simplicium super phisicam», che Robert Devreesse credette di riconoscere nell'*Ott. gr.* 35, ff. 71^r-110^v.[96] Se, infatti, quest'ultimo testo non presenta alcun segno di appartenenza cerviniana, il fascicolo del *Vat. lat.* 6431, invece, reca sul f. 354^r la titolazione di mano di Cervini stesso, esattamente corrispondente alla voce dell'inventario, cui è stata aggiunta sulla parte sinistra del margine superiore l'indicazione «Cartae 8», che rimanda all'inventariazione della collezione del «cardinale S. Croce»[97] ed è di mano di Erennio Cervini (tav. 10-11).

Aggiungo, in ultimo, il caso del *Vat. gr.* 1453, che mi permette di fare anche una pubblica ammenda. Contrariamente a quanto ho affermato in passato,[98] il codice pergamenaceo contenente il commento di Proclo al *Tetrabiblos* di Tolomeo, nel XVI non apparteneva alla collezione dei papi, ma vi entrò solo agli inizi del XVII secolo, quando Paolo V lo fece prelevare,

[94] Le tre descrizioni si leggono in *Arch. Bibl.* 15, f. 105^r; la loro identificazione come cerviniani è sfuggita a DEVREESSE, *Les manuscrits grecs* [vedere n. 75], p. 263 e ad AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], pp. 274-275, 273 e 264-265.

[95] Il fascicolo è chiaramente di mano di Onorio, che afferma di aver trascritto il testo delle annotazioni alla *Fisica* di Aristotele «ex codice I. D. P. / Circiter M. C. XLV.» (f. 362^v). Nell'indicazione della data potrebbe essere sopraggiunta una confusione, per il quale il copista pugliese ha scritto «C» per «D».

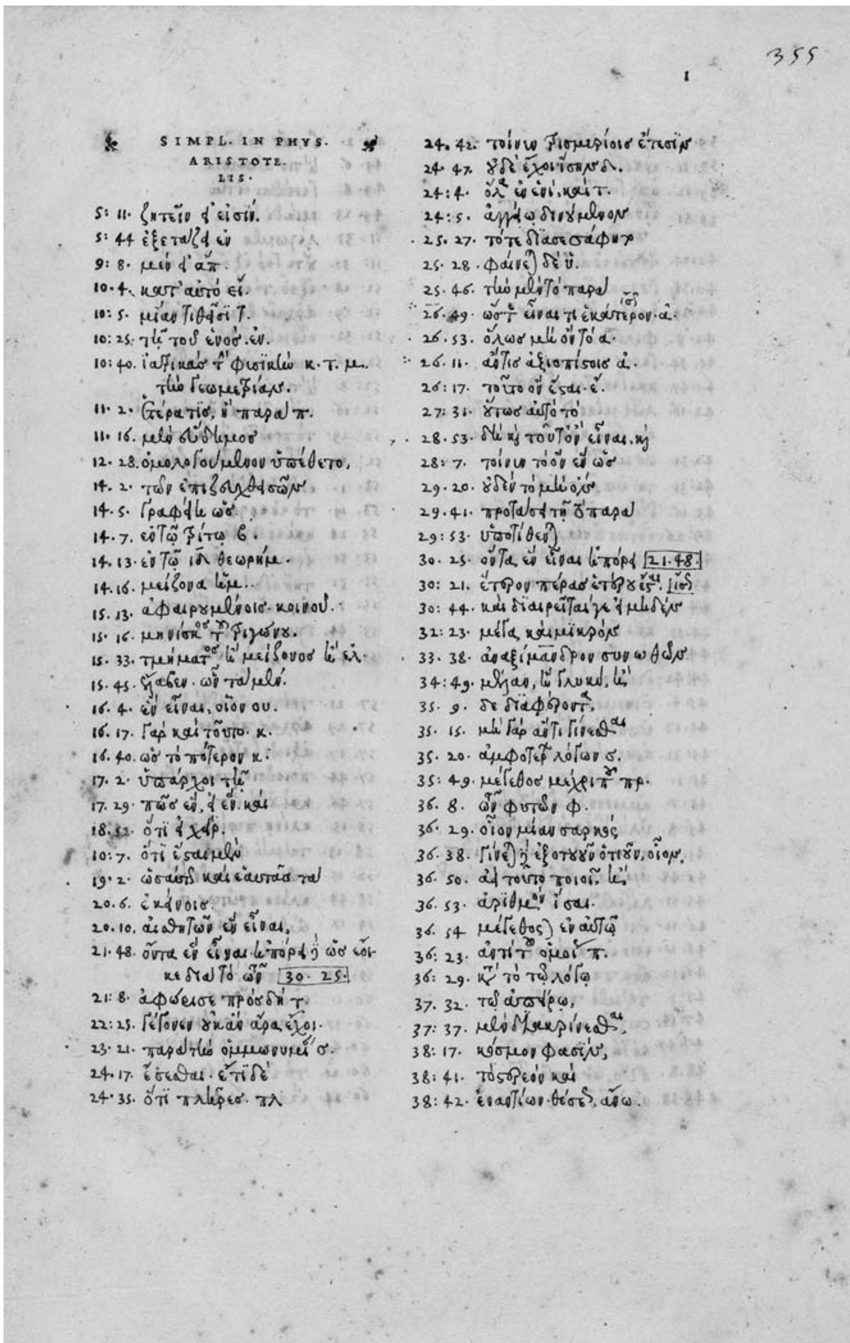
[96] DEVREESSE, *Les manuscrits grecs* [vedere n. 75], pp. 252 e 262.

[97] Si può verosimilmente supporre che il fascicolo, ignoto alla AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], si trovi tra i *Vaticani latini* perché, dopo essere passato a Sirleto, seguì il destino non della sua biblioteca, passata al cardinal Colonna, poi agli Altemps e infine agli Ottoboni, ma quello delle sue carte, che vennero in parte esplicitamente lasciate alla Vaticana e in parte acquisite da questa. I codici tra i quali il fascicolo onoriano si trova, infatti, contengono materiale in larga parte riconducibile al cardinale calabrese. Ai ff. 347^{ar}-353^{av} dello stesso *Vat. lat.* 6431 si trova un altro fascicolo che rimonta alla biblioteca latina di Cervini, intitolato «De vinis ex Galeno et Rufo ad verbum.», di cui non risulta nulla in FOSSIER, *Premières recherches* [vedere n. 75].

[98] G. CARDINALI (ed.), *Inventari di manoscritti greci della Biblioteca Vaticana sotto il pontificato di Giulio II (1503-1513)* (*ST*, 491), Città del Vaticano, 2015, pp. 193 e 300, sulla base di SOSOWER – JACKSON – MANFREDI, *Index seu inventarium* [vedere n. 41], pp. VII, XXIII, 281 con bibliografia.



Tav. 10 – *Vat. lat.* 6431, f. 354r. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*



Tav. 11 – *Vat. lat*. 6431, f. 355r. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

assieme ad altri, dalla collezione Altemps dove era finito, dopo essere stato in possesso dei cardinali Guglielmo Sirleto e Ascanio Colonna.[99] Il manoscritto appartenne a Marcello Cervini,[100] che lo ricevette in dono da Niccolò Maiorano nel 1554,[101] dunque appena un anno prima di essere eletto pontefice e morire.[102]

Il codice presentava l'ultimo foglio (l'attuale f. 218) talmente malridotto, che si decise di risarcirlo, trascrivendone il contenuto su un nuovo bifoglio di pergamena (gli attuali ff. 216-216). L'*instaurator* è chiaramente Giovanni Onorio,[103] che su un codice cerviniano esercita l'abilità che riservava per contratto a quelli papali (tav. 12-13). Si tratta di un (nuovo) caso di minuscola

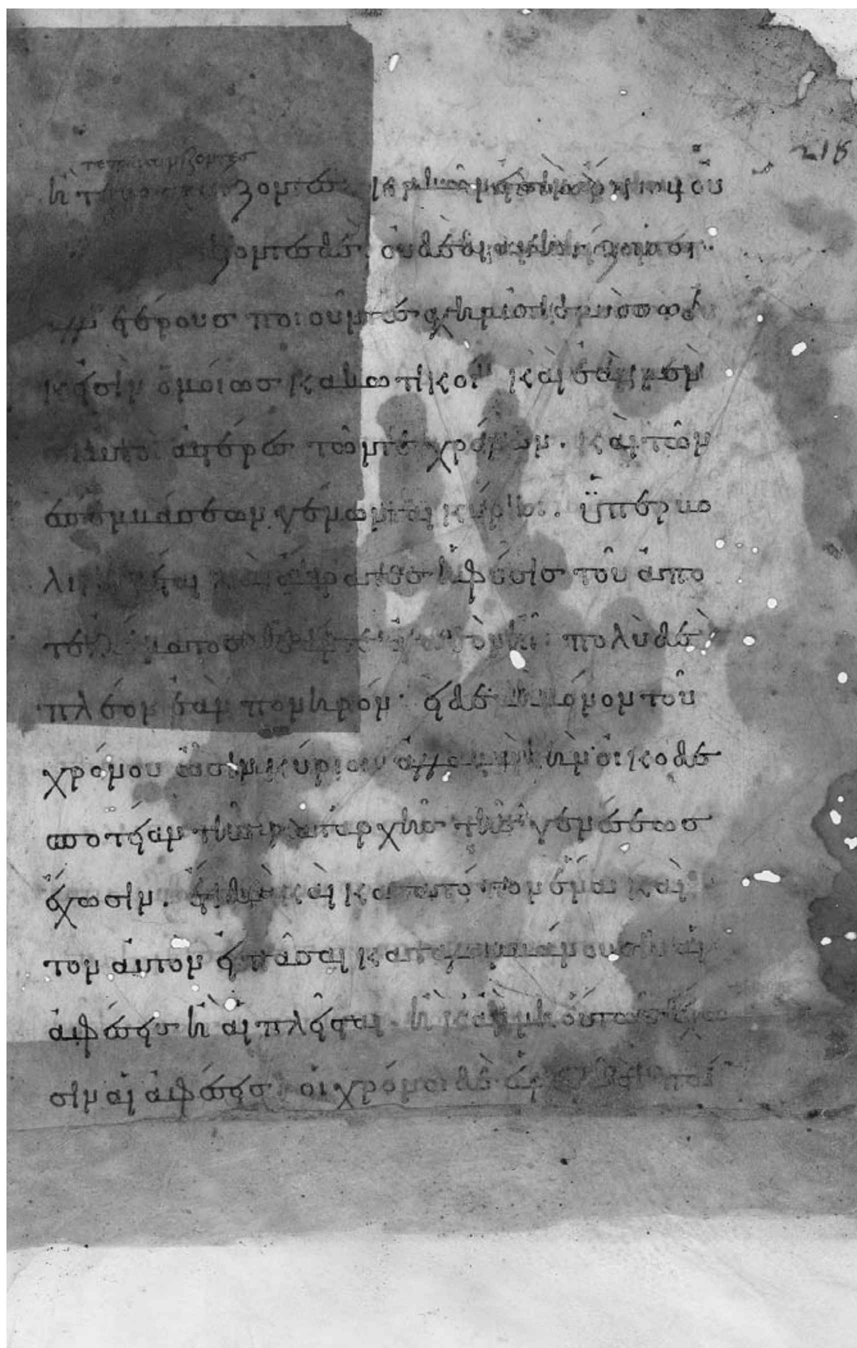
[99] Nel margine inferiore del f. 1r si legge: *Emptum ex libris Cardinalis Sirleti*; a proposito di questa iscrizione e della vicenda connessa si veda MERCATI, *Codici latini Pico Grimani* [vedere n. 79], pp. 106-143.

[100] Come dimostrerò in un contributo che vado preparando sulla biblioteca greca di Cervini, la prova che il *Vat. gr.* 1453 appartenne a questa collezione è dato dalla presenza sul *verso* del f. a dell'indicazione «Cartae 212», oltre che da una numerazione cerviniana, che, sebbene quasi evanida, si intravvede ancora nel margine superiore del f. 1r.

[101] Nicolò Maiorano (Melpignano, 1491ca-1584ca), allievo di Sergio Stisso e sacerdote, a Roma si era legato al cardinale Ridolfi e aveva insegnato greco alla Sapienza per 25 anni. Assunto in Vaticana come custode attorno al 1528, aveva redatto sia l'inventario di riordino dopo il Sacco di Roma (1533) sia quello dei codici greci insieme a Sirleto (1548). Il 15 dicembre 1553 era stato nominato vescovo di Molfetta, dove si recò solo nel 1560; lasciata la sede per motivi di salute, sarebbe rientrato a Roma e poi nella nativa Melpignano, dove morì. Si vedano P. PASCHINI, *Un ellenista del Cinquecento: Nicolò Majorano*, in *Atti dell'Accademia degli Arcadi e scritti dei soci*, 11 (1927), pp. 47-62, poi in IDEM, *Cinquecento romano e Riforma cattolica*, Roma, 1958, pp. 221-236; M. CERESA, *Majorano, Niccolò*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 67, Roma, 2006, pp. 660-663; GRAFINGER, *Servizi al pubblico e personale* [vedere n. 23], pp. 219-220. Che questo regalo a Cervini, fatto giusto un mese dopo la sua designazione a vescovo, sia stato un ringraziamento per il sostegno ricevuto?

[102] Sul margine superiore del *recto* della seconda guardia antica si legge: *Proclus in Quadripartitum Ptolomaei grece scriptus, quem nobis dono dedit Dominus Nicolaus Maioranus. Anno Domini M. D. LIIII. Mense Ianuarii*. La mano che ha apposto la notazione è quella del segretario-copista personale di Cervini, come appare dal confronto con la lettere coeve spedite a Sirleto (*Vat. lat.* 6177, ff. 7r, 8r, 9r, 11r, 12r, 15r, 16r, 18r e 52r, tra le tante possibili).

[103] Questo intervento è sfuggito ad AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28]. Si aggiunga, a questo proposito, quanto scriveva Bernardino Maffei a Cervini l'8 aprile 1548 (Firenze, Archivio di Stato, *Carte Cervini* 20, ff. 236r-237r, segnatamente f. 236r): «Hier sera per la caval.ia ordinaria scrissi a V. S. R.ma quanto mi occorreva. Ho poi ricevuta hoggi la sua di 3 sopra le cose della libraria, nella quale mi ralegro d'essermi conformato col parere di V. S. R.ma, perché non portando il tempo di haver risposta da lei, ero già stato a visitare la libraria solo con li custodi, et visto il bisogno che havevano molti libri d'essere reparati, ordinai a m. Gio. greco che lasciasse stare di scrivere et attendesse a resarcire, come ha già cominciato a fare di Theophilatto sopra Mattheo, che è molto antico et corretto, et similmente d'un organo di Aristotele integro et correttissimo, ma l'uno et l'altro se ne andavano in perditione, così per essere squinternati, come tarlati.» Il primo dei due codici citati sarà da identificare col *Vat. gr.* 644 e il secondo col *Vat. gr.* 247, che presentano interventi onoriani (AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], pp. 312 e 324), permettendo così di datarli con precisione.



Tav. 12 – *Vat. gr.* 1453, f. 218r. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

ἢ τετραγωνίζοντες. καλεῖν ἔστιν ου
ζοντες δὲ. οὐδὲ διὰ
ἀλλ' ἑτέροις ποιοῦντες σχηματισμοῖς
εἰσὶν ὁμοίως καλωτικοὶ καὶ ἐὰν μὲν οἱ
οἱ αὐτοὶ ἀστέρες τῶν τε χρόνων. καὶ τῶν
ἐσομένων γίνονται κύριοι. ὑπερμεσ-
λικ ἔσται ἀκέραιος ἡ φύσις τοῦ ἀπο-
τελέσματος ἐάν τε πολὺ δὲ
πλέον ἐὰν πονηρόν. ἔτι δὲ μὴ μόνον τοῦ
χρόνου εἰσὶν κύριοι. ἀλλὰ καὶ μὲν οἰκο-
δεσποτείαν τῆς καταρχῆς τῆς γενέσεως
ἔχουσιν. ἔτι δὲ καὶ κατὰ τόπον ἕνα καὶ
τὸν αὐτὸν ἢ πᾶσαι καταλαμβάνουσι αἱ ἀ-
φέσεις. ἢ αἱ πλεῖσται ἢ κἂν μὴ οὕτως ἔχου-
σιν αἱ ἀφέσεις οἱ χρόνοι δὲ εὑρεθῶσι πάσας
τὰς ὑπαντήσεις ἢ τὰς πλείστας ἀγαθοποι-

Tav. 13 – *Vat. gr.* 1453, f. 216r. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

«mimetica» impiegata per rendere il restauro il meno visibile possibile e non turbare l'omogeneità complessiva del volume.[104]

Anche in questo caso il lavoro *extra bibliothecam* del pugliese sarà stato certo favorito dal fatto che il volume apparteneva al Cardinale Bibliotecario e, dunque, nessuno avrebbe mai sollevato obiezioni.

Si tenga conto, infatti, che, dato il suo incarico di *scriptor et instaurator codicum graecorum Bibliothecae Vaticanae*, ad Onorio era vietato prestare servizio di copista per privati.[105] E, infatti, a vantare nelle proprie collezioni numerosi esemplari del più celebre scriba greco dell'epoca furono tre cardinali che godevano di uno statuto speciale e franco, essendo legatissimi a Paolo III e dunque, in qualche modo, *sui iuris*: Alessandro Farnese[106] e Guido Ascanio Sforza di Santa Fiora,[107] nipoti del papa, e appunto Marcello Cervini, antico loro precettore e uomo di fiducia del pontefice, oltre che alla guida della Vaticana dal 1548.[108] Per inciso, aggiungo che i lavori *extra Vaticanam* furono una costante dell'azione di Onorio, che anni dopo prestò il suo servizio anche a Fulvio Orsini, come si ricava non solo dalla presenza di interventi onoriani in stampati della biblioteca dell'erudito romano (che si potrebbero sospettare come acquisti tardivi di volumi appartenuti ad altri),[109] ma anche dalla sua stessa ammissione in un biglietto a Sirleto, che ho ritrovato nel *Vat. lat.* 6411.[110]

A questa raccolta di *mirabilia*, si aggiungano i tredici volumi *aux tranches peintes* che ho complessivamente individuato tra gli *Ott. gr.*[111] e il *Barb. gr.* 399, il *Paris. gr.* 1337 e lo stampato vaticano *R. I* II. 407, che, realizzati o acquistati a Venezia tra il 1545 e il 1547, furono decorati secondo una rivisitazione veneta di motivi cretesi, probabilmente ispirata ad alcuni

[104] Per altri casi analoghi si veda AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], pp. 150-152.

[105] È celebre il passaggio della lettera di Annibal Caro a Felice Paciotto (ANNIBAL CARO, *Lettere familiari*, III: *Agosto 1559-Ottobre 1566*, edizione critica con introduzione e note di A. GRECO, Firenze, 1961, pp. 80-82, segnatamente p. 81), riportata infra, p. 86.

[106] AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28], pp. 192-198.

[107] *Ibidem*, pp. 217-218.

[108] A questi va aggiunto il potente cardinale, e bibliofilo, Niccolò Ridolfi, come dimostra AGATI, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere 28], pp. 210-213.

[109] Stando all'elenco pubblicato da *La bibliothèque de Fulvio Orsini. Contributions à l'histoire des collections d'Italie et à l'étude de la Renaissance* (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, 74), Paris, 1887, pp. 352 e 354 (cui si aggiungano le pp. 162-165) ben tre erano i volumi orsiniani con interventi di mano di Giovanni Onorio il primo e il secondo dei quali corrispondono agli attuali *Ald.* I. 22 e *R. I* I. 344 della Vaticana.

[110] *Vat. lat.* 6411, f. 255^{r}: «Le mando ancora quello volume d'opere di Psello, che io le dissi, et insieme una letterina al Carteromacho, con li libri del quale io l'hebbi, et feci ristorare da Gio. Honorio. V. S. Illma me ne dirà poi quello, che ne le sarà parso.»

[111] Si tratta degli *Ott. gr.* 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 27, 50 e 72, per i quali rimando a CARDINALI, *Legature «alla Cervini»?* [vedere n. 78].

esemplari della collezione di un altro erudito e bibliofilo di gran gusto, Niccolò Leonico Tomeo.

Ora anche il *Barb. gr.* 532, dunque, si aggiunge ai volumi di pregio, che molto probabilmente erano custoditi nello splendido *studio* che si intravvede alle spalle del cardinale nel suo ritratto oggi alla Galleria Borghese di Roma (Inv. 408). Se la posa di tre quarti in atto di leggere un volume assimila questa tavola al *cliché* più consueto del ritratto prelatizio, i dettagli sono tutt'altro che convenzionali. Il ricco tappeto che ricopre il tavolo da studio e il mobile bugnato sul fondo, che doveva ospitare i libri e le carte personali del cardinale, rivelano un prelato raffinatissimo e un collezionista attento, per cui il libro era ben più che l'attributo iconografico del Cardinale Bibliotecario di Santa Romana Chiesa.[112]

6. Poscritto onoriano

Avendo questa ricerca portato alla luce nuovi autografi del copista di Maglie, e ampliati e illuminati il raggio e la qualità della sua attività professionale, mi sembra il luogo migliore per aggiungere alcuni ulteriori numeri al catalogo onoriano. Quattro, per l'esattezza; e che, come le *Emendationes in Simplicium*, si trovano nel fondo latino della Biblioteca Apostolica e sono pertanto sfuggiti alle ricerche recenti.[113] Si tratta dei *Vat. lat.* 3746, 4229, 4326 e 6377.

Malgrado la collocazione non sequenziale, il gruppo è estremamente omogeneo, essendo costituito da tre esemplari di dedica di opere di Agostino Steuco e da uno calligrafico eseguito per la Vaticana. È quest'ultima (*Vat. lat.* 4326) una copia cartacea cinquecentesca del *De processione Spiritus Sancti contra Graecum schisma* di Girolamo Donà,[114] che il figlio Filippo aveva dedicato a Leone X: gli inserti greci del testo sono inequivocabilmente di mano di Giovanni Onorio, come appare, a semplice titolo di esempio, ai ff. 11^{rv}, 12^{r}, 19^{v}, 21^{v}, 22^{r}, 25^{v}. Le postille latine a margine del volume sono di un Sirleto giovane e andranno certamente datate agli anni

[112] Assai più scadente e convenzionale, senza traccia alcuna dell'*esprit* cerviniano, forse anche perché copia postuma, è il ritratto del cardinale conservato in Vaticana, per il quale si veda J. card. Mejia – Ch. Grafinger – B. Jatta, *I cardinali bibliotecari di Santa Romana Chiesa. La quadreria nella Biblioteca Apostolica Vaticana* (*Documenti e riproduzioni*, 7), Città del Vaticano, 2006, pp. 99-105.

[113] Nulla in Agati, *Giovanni Onorio da Maglie* [vedere n. 28] né in *RGK* I 174=II 232= III 286.

[114] Mi limito a rinviare a P. Rigo, *Donà (Donati, Donato), Girolamo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 40, Roma, 1991, pp. 741-753, segnatamente pp. 749-750.

Quaranta del secolo, offrendo un sicuro *terminus ante quem* alla confezione del codice.

I tre altri volumi sono copie pergamenacee di ampio formato, dal frontespizio riccamente decorato e dai tagli dorati e goffrati, fatte eseguire da Steuco per altrettanti destinatari illustri: il *Vat. lat.* 6377 contiene i *De perenni philosophia libri decem* dedicati a Paolo III,[115] il *Vat. lat.* 4229 presenta l'*Enarrationum in psalmos pars prima* per il re di Francia,[116] mentre il *Vat. lat.* 3746 racchiude i *Commentarii in librum Iob* solennemente intitolati all'*invictissimo ac piissimo Ioanni regi Portugalliae et Algarbiorum, citra et ultra mare in Aphrica dominoque Guineae necnon Aethiopici, Arabici, Persici Indicique maris domitori*.[117]

Sebbene mutino i copisti latini impiegati per i vari testi – tra i quali col progredire delle ricerche non sarà improbabile riconoscerne alcuni di quelli che lavoravano per la Vaticana – gli inserti greci nei tre lussuosissimi esemplari sono perlopiù di mano di Onorio, che funge da copista principale e da revisore del lavoro altrui (tav. 14 e 15).[118] Se a questo si aggiunge il fatto che l'impianto decorativo del frontespizio del *Vat. lat.* 3746 richiama da vicino quelli dei *Vat. lat.* 3790 e 3967 esemplati dallo *scriptor latinus* vaticano Ferdinando Ruano,[119] emerge il sospetto che la confezione dei tre esemplari di dedica sia stata affidata al personale interno della biblioteca pontificia, sebbene almeno due di questi fossero destinati a capi di stato stranieri, e dunque *extra bibliothecam*.

Un sospetto che rivela tutta la sua fondatezza, se solo si considera il fatto che l'autore e il committente dei tre volumi, Agostino Steuco da Gubbio, vescovo di Chissamos,[120] era anche il bibliotecario del papa (lo fu per dieci anni esatti: dal marzo 1538 alla morte, sopravvenuta nel marzo 1548).

[115] Interventi onoriani si trovano, *exempli gratia*, ai fogli 23^{rv}, 24^{rv}, 25^{rv}, 30^{rv}.

[116] In questo codice, in cui non mancano interventi di Steuco stesso dal f. 105^{r} in poi, il copista principale per il greco è comunque Giovanni Onorio (*e.g.* ff. 1^{v}, 3^{rv}, 6^{rv}, 8^{rv}, 9^{rv}, 13^{rv}…), che impiega un modulo assai più ampio del suo ordinario per rimanere in linea con le dimensioni della parte latina del testo, che è quella preponderante. Al f. 411^{v} il testo è datato al 1543.

[117] Anche in questo caso Giovanni Onorio lavora insieme a Steuco, del quale corregge alcuni interventi greci (come ai ff. 28^{r} e 35^{v} e 64^{r} e 110^{r}), come anche interviene sul latino, eradendo e riscrivendo singole parole o interi righi (ad esempio ai ff. 100^{v} e 102^{v}).

[118] L'altra mano che inserisce frammenti in greco, assai più corsiva e trasandata, è la stessa che opera anche correzioni sul latino e che credo potrebbe identificarsi in quella di Steuco, stando allo *specimen* autografo del *Vat. lat.* 3966, f. 1^{r}, pubblicato da P. PETITMENGIN, *I manoscritti latini della Vaticana. Uso, acquisizioni, classificazioni*, in CERESA, *La Biblioteca Vaticana tra Riforma Cattolica* [vedere n. 23], pp. 43-90, segnatamente p. 48, fig. 3.

[119] Sulla figura e l'attività di Ruano si vedano PETITMENGIN, *I manoscritti latini* [vedere n. 118], pp. 50-59 e 63-72, e GRAFINGER, *Servizi al pubblico* [vedere n. 23], p. 221 con bibliografia.

[120] Si veda, da ultima, GRAFINGER, *Servizi al pubblico e personale* [vedere n. 23], pp. 219-221 con bibliografia.

Mercurium Trismegistum, quem ut antiquissimum secuti Graeci de Mente
mundi creatrice locuti sunt, eam ipsam vere describere, appellantem eam
sempiternam, rerum principium lumen de lumine genitori coaeternam. Ante chaos
existentem. Attestari huic Aegyptiorum theologiae Plutarchum: Cap:
Duo quoque extant alia divina et sapientissimo cuique ad-
miranda testimonia de Mente, alterum apud Mercuri-
um trismegistum, Alterum apud platonicos. Primus
Trismegistus, eam illam Mentem Anaxagorae et Platonis,
» quam teste Aristotele dixit Anaxagoras ἀπαθῆ impassibilem
» Plato οὐδενὶ μεμιγμένην nulli rei admixtam, docuit Graecos, ut nomi-
na et proprietates eas ei attribuerent, In eo qui inscribitur Ascle-
» pius ὃ οὖν ἀσώματον τί ἐστι; νοῦς καὶ λόγος ἐξ ὅλου ἑαυτὸν
» ἐμπεριέχων, ἐλεύθερος σώματος παντός, ἀπλανής, ἀπαθής,
» σώματι, καὶ ἀναφής, αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἑστώς, χωρητικὸς τῶν
» πάντων καὶ σωτήριος τῶν ὄντων, οὗ ὥσπερ ἀκτῖνες
» εἰσι τὸ ἀγαθόν, ἡ ἀλήθεια, τὸ ἀρχέτυπον φῶς,
» τὸ ἀρχέτυπον ψυχῆς. Quae sunt. Quid igitur est incor-
poreum? Mens inquit et Verbum, quae seipsam ex universo ab om-
ni corpore liberam sustinet, et continet, Inenarrabilis, impassibilis
a corpore, et intangibilis, Ipsa se ipsa stans, capax omnium, serva-
trixque rerum, cuius radii sunt bonitas, veritas, lux exemplaris,
exemplar animae, Haec Trismegistus, quibus clariora, diviniorave
nisi Angelus quidem loqueretur, enarraret, Is ut apparet fuit fons
Graecae philosophiae, unde theologiam hauserunt, hinc asciuere,
vulgatam celebremque Mentem illam, rerum originem et causam,
cui dabant sapientiam, inventionemque omnium rerum, eam perinde,
ut merita esset describentes praedicantesque inerrabilem, ut quae ple-
na esset scientiae, solertiae prudentiae, cuius omnis inventio, ut in
Phaedone dicit Socrates, non potuerit esse, nisi bona, solertissima,
Est enim inquit Trismegistus, infallibilis, non potest falli, et decipi,
Deinde nullis corporeis adiumentis sustinetur, nulla corporea vi vi-
vit, agitatque aevum, non indiget corpore, quod corruptibile est, sed
ab omni corpore libera, et expedita, sustinetur se ipsa, sua sapientia,
incredibili potestate naturae suae, Neque potest ullum a corporibus
accipere detrimentum, ut quam corpora nequeant attingere, Est enim
intacta cumque sit huiusce modi naturae, est capax omnium rerum, et
Conservatrix omnium, In ea enim vivunt, et subsistunt omnia, secre-
tum, arcanumque vinculum, et conservatio est cunctarum rerum, Nec
potest tuendis rebus fatigari, quoniam tam vasta est, non quidem cor-
porea mole, et vastitate, sed sapientiae et solertiae ut omnia capiat,
ubique adsit. Ab hac inquit Mente, tanquam luce immensa, fulsere radii

Tav. 14 – *Vat. lat.* 6377, f. 32[r]. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

urente positum inuenies. Igitur non ardorem sed uentum dicendum
est. longe tamen nostra noua Hieronymi quam antiqua Sep. inter
pretatio hic est clarior πότερον σοφὸς ἀπόκρισιν δώσει
συνέσεως πνεῦμα, καὶ ἐνέπλησε πόνον γαστρός. Vtrum ne sa
piens responsionem dabit intelligentiæ uentum, et impleuit
laborem uentris. sensus igitur est clarus, non conuenire ho
mini sapienti, qualis esset, aut se esse putaret Iob, uentosa ple
na uanitatis, leuitatis. huiusmodi sunt apud nostros respon
siones et irrisiones, An tibi Mauors,
Ventosa in lingua, pedibusque fugacibus istis
Semper erit, Damnatur tum iactantia, et loquacitas tum
arrogantia aduersus numen Dei, deinde quod pueriliter quæ
ratur et contra quam deceat sapientem, diuinam in dubium
uocet sapientiam. An inquit Rabi Leui. fas est sapientem
argumentationibus falsis agere. quæ iure dicuntur, uerba uento
sa, inania, Num est in more sapientibus agere rationibus quæ
nihil ad ueritatem illustrandam ualeant. Ecce dum hæc oratio
ne utaris. fieri non potest, quin in maximum scelus adducaris,
Scientiam igitur uenti, aut uentosam, inanemque senties, aut
falsam. quod sequitur Leui. Quod ergo sequitur apud Hieroni
mum. ARGVIS uerbis eum qui non est æqualis tibi, et lo
queris, quod non expedit, Hebraicum aduerbum hoc modo.
Arguere uerbo, quod non proderit, et sermonibus, in quibus
non est utilitas. Hier. igitur dicens, Eum, qui non est æqua
lis tibi, uidetur uerbum Hebraicum יסכון quod hoc loco est,
deduxisse a סכן saken, æqualis, indeque putauit formari iscon

Tav. 15 – *Vat. lat.* 3746, f. 74v. *Copyright Biblioteca Apostolica Vaticana*

L'incarico di scrittore vaticano poteva, dunque, comportare per Onorio (come anche per le altre maestranze) di partecipare alla preparazione degli esemplari di dedica delle opere del prolifico bibliotecario papale, al quale doveva essere impossibile sottrarsi, così come alle commissioni del bibliotecario Cervini o di uno dei nipoti di papa Farnese. Aggiungo per inciso che per l'esemplare di dedica a Paolo III del suo *De restituenda navigatione Tiberis a Trusiamno agri Perusini Castello usque Romam*, oggi *Vat. lat.* 3587, Steuco aveva, invece, impiegato il greco Μικαὴλ Ῥωσαῖτος (italianizzato in *Michele Rossetto*),[121] al quale aveva anche commissionato la copia dell'inventario della Vaticana per il re di Francia (*Paris. gr.* 3062)

La già citata esclusiva pontificia lamentata da Annibal Caro («Scrittori ci sono pochi, e quelli la più parte servono a la Libraria sopradetta, e non è lor lecito a scriver per altri») appare sempre più come linea di principio, e sempre meno come regola di ragion pratica.

Don Giacomo Cardinali
Dipartimento manoscritti
Biblioteca Apostolica Vaticana
g.cardinali@vatlib.it

Résumé

L'étude et la description du manuscrit *Vaticanus Barberinianus gr.* 532, que je propose ici pour la première fois, permets de reconnaitre un recueil de textes patristiques grecs préparé pour le cardinal Marcel Cervini dans l'atelier vénitien de Βασίλειος Βαλερίς. La présence sur les marges des pages contenant la *Vita Antonii* d'Athanase d'Alexandrie d'annotations dues à la main de Guillaume Sirleto et de Jean d'Otrante atteste un travail philologique qui devait aboutir à l'édition du texte, qui n'arriva pas sous presse, de même que d'autres initiatives pareilles soutenues par Cervini. Profitant de ce contexte, je reconduis quatre manuscrits dus à la main du copiste d'Otrante à la bibliothèque du cardinal et j'ajoute trois nouveaux numéros au catalogue du célèbre scribe, qui se trouvent dans le fonds des *Vaticani latini*, dans lequel il y a aussi une nouvelle trace de l'activité de Μικαὴλ Ῥωσαῖτος.

[121] Si veda *RGK* II 391=III 467, che tuttavia non conosce il *Vat. lat.* 3587, che qui si attribuisce per la prima volta, per la parte greca, a Ῥωσαῖτος. Il copista, che gravitava attorno a Cervini e all'ambiente della Vaticana, sarebbe morto nell'autunno 1544, secondo quanto annunciato da Eparco il 24 ottobre 1544 (Dorez, *Antoine Eparque* [vedere n. 11], p. 308): «Messer Michele Rosseto è morto andando al Zante»; una notizia che fissa un *terminus ante quem* alla confezione del manoscritto.

APPENDICE

Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberinianus gr. 532

Saec. XVI med., chart., mm. 310x215, ff. I.112 (vacua 35v-37v, 59r-60v, 104rv, 112v).

1. (ff. 1r-35r) Athanasii patriarchae Alexandrini Vita Antonii (*CPG* 2101; *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine* (*SC*, 400), introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. BARTELINK, Paris, 1994) Inc. Ἀγαθὴν ἅμιλλαν ἐνεστήσασθε πρὸς τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ; Expl. δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.
2. (ff. 38r-58v) Vita Athanasii metaphrastica (*BHG* 183; *PG* 25, CLXXXV-CCXI). Inc. Ἄλλοι μὲν ἄλλα τῶν μακαρίων ἀνδρῶν ὑπομνήματα; Expl. ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς ἀπεράντους αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμὴν.
3. (ff. 61r-67v) Gregorii Nazianzeni oratio 22 (*CPG* 3010; *Grégoire de Nazianze, Discours 20-23* (*SC*, 270), introduction, texte critique, traduction et notes par J. MOSSAY avec la collaboration de G. LAFONTAINE, Paris, 1980, pp. 218-259). Inc. Εἰρήνη φίλη, τὸ γλυκὺ καὶ πρᾶγμα; Expl. ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.
4. (ff. 68r-79v) Gregorii Nazianzeni oratio 32 (*CPG* 3010; *Grégoire de Nazianze, Discours 32-37* (*SC*, 318), introduction, texte critique et notes par C. MORESCHINI, traduction par P. GALLAY, Paris, 1985, pp. 82-155). Inc. Ἐπειδὴ συνεληλύθατε προθύμως καὶ πολυάνθρωπος; expl. ᾧ πᾶσα δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.
5. (ff. 80r-87v) Gregorii Nazianzeni oratio 26 (*CPG* 3010; *Grégoire de Nazianze, Discours 24-26* (*SC*, 284), introduction, texte critique, traduction et notes par J. MOSSAY avec la collaboration de G. LAFONTAINE, Paris, 1981, pp. 224-273). Inc. Ἐπόθουν ὑμᾶς ὦ τέκνα καὶ ἀντεποθούμην; expl. ᾧ ἡ δόξα τιμὴ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.
6. (ff. 88r-92v) Gregorii Nazianzeni oratio 36 (*CPG* 3010; *Grégoire de Nazianze, Discours 32-37*, cit., pp. 240-269). Inc. Ἐγὼ θαυμάζω τί ποτέ ἐστιν ὅ πρὸς τοὺς ἐμοὺς; expl. ᾧ ἡ δόξα τιμὴ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.
7. (ff. 93r-103v) Gregorii Nazianzeni oratio 42 (*CPG* 3010; *Grégoire de Nazianze, Discours 42-43* (*SC*, 384), introduction, texte critique, traduction et notes par J. BERNARDI, Paris, 1992, pp. 48-115). Inc. Πῶς ἡμῖν τὰ ἡμέτερα, ὦ φίλοι ποιμένες; expl. τῶν νῦν ἡμῶν Ἰησῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν.
8. (ff. 105r-112r) Bessarionis cardinalis Epistola catholica (*PG* 161, 449-480). Inc. Βησσαρίων ἐλέῳ Θεοῦ τῆς … Ῥωμαίων ἐκκλησίας καρδινάλις; expl. ἔτι καὶ ὑπεγράψαμεν.

9. (f. I^{v}) Florilegium graeco-latinum ad vitam Antonii ab Athanasio confectam spectans: a. Gregorii Nazianzeni excerptum orationis 21 (*CPG* 3010; *Grégoire de Nazianze, Discours 20-23*, cit., p. 118). Inc. Τὰ τοῦ Ἀθανασίου ἰδίᾳ παραδοῦναι γραφῇ; expl. βίου νομοθεσίαν ἐν πλάσματι διηγήσεως. b. Hieronymi excerptum ex capite 88 libri de scriptoribus ecclesiasticis (*CPL* 616; Gerolamo, *Gli uomini illustri. De viris illustribus*, a cura di A. CERESA-GASTALDO, Firenze, 1988, p. 194). Inc. Antonius monachus cuius vitam Athanasius; expl. sermonis que epistolas septem. c. Ephraemi excerptum homiliae de moderando risu (*CPG* 3933; S. ASSEMANI, *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia*…, I, Romae, 1732, 254^{c}-258^{c}). Inc. Sancti patres cum non ignorarent; expl. quem de Antonii vita conscripsit. d. Iohannis Chrysostomi excerptum ex homilia 9 in Matthaeum (*CPG* 4424; *PG* 5, 175). Inc. Ἐννοείτω τις μέχρι νῦν ἐν τοῖς ἁπάντων; expl. πολλὴν παιδευθήσεσθε τὴν φιλοσοφίαν ἐκεῖθεν.

FASC. – 1 fol. adiunt., 4 quat., 1 bin., 8 quat., 1 bin., 1 quat. Margine superiore ff. 9^{r}, 25^{r}, 77^{r} et margine inferiore ff. 44^{v}, 52^{v} supersunt, quamquam saepe resecata, signa scribae ad quaterniones ordinandos.

CHART. SIGNA – Tria signa chartarum inspiciuntur: ^{1} (ff. 1, 2, 5, etc.) ancora circulo inscripta quam stella sex radiorum supereminet cum nota P3 flore coronata (cfr. Sosower *ancre 83*); ^{2} (ff. 41, 42, 43 etc.) homo flectens ante crucem (cfr. Sosower *homme 1*); ^{3} (ff. 62, 67, 69 etc.) galerus quem crux supereminet cum nota NC flore coronata (cfr. Sosower *chapeau 25*).

SCHEM. – Spatium scriptum mm. 230×130 (ff. 1^{r}-35^{r} et 61^{r}-112^{r}); 225×140 (ff. 38^{r}-58^{v}).

SCRIPT. – <Basilius Baleris> (ff. 1^{r}-35^{r}, 61^{r}-112^{r}; *RGK* I 34=II 50=III 67, sed corrigendum quoad hunc codicem); <anonymus> (ff. 38^{r}-58^{v}).

ORNAT. – Ff. 1^{r} et 93^{r} fasciae volutas praebentes rubro colore et atramento delineatae (cfr. *Vat. gr.* 1799, f. 1^{r}); ff. 61^{r}, 68^{r}, 80^{r}, 88^{r}, 105^{r} fasciae funiculis intextis efformatae rubro delineatae (cfr. *Vat. gr.* 1799, f. 31^{r}); ff. 1^{r}, 38^{r}, 61^{r}, 68^{r}, 80^{r}, 88^{r}, 93^{r}, 105^{r} inscriptiones et litterae initiales in rubro exaratae.

ANNOT. – Collationes, emendationes et annotationes marginales permultae manus partim scribae (f. 16^{r}) partim Marcelli Cervini (ff. 7^{v}, 9^{v}, 10^{rv}, 11^{r}, 12^{v}) partim Guilielmi Sirleti (ff. 1^{r}, 17^{rv}, 18^{rv}, 19^{rv}…) partim Iohannis Honorii a Mallia (ff. 1^{rv}, 2^{rv}, 3^{r}, 4^{rv}, 4^{rv}, 6^{rv}, 7^{rv}, 8^{rv}, 9^{rv}…).

NOT. ANT. – Propter substitutionem foliorum ob custodiam positorum notarum antiquarum invenitur tantum numerus Barberinianus *189* resecatus et adglutinatus ad primum eorum foliorum.

POSS. – Marcellus card. Cervini habuit hunc codicem (cfr. supra).

BIBL. – Codicem memoraverunt tantum EHRHARD, *Überlieferung*, III, Leipzig, 1952, p. 998, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Barberinianae de Urbe*, in *AB*, 19 (1900), pp. 81-112, p. 100 et S. DE RICCI, *Liste sommaire des manuscrits grecs de la Bibliotheca Barberina*, in *Revue des bibliothèques*, 17 (1907), pp. 81-125, p. 120.

INTEGUM. – Integumentum saec. XIX^{ex}-XX^{in} e membrana flexibili cum ligaminibus, quaternione chartaceo initio et in fine ob custodiam adglutinato ad membranas.

UN APPUNTO SUL MANOSCRITTO *VATICANUS OTTOBONIANUS GR*. 92 (MENOLOGIO DI FEBBRAIO): CERVINI, SIRLETO E LA TRADUZIONE LATINA DI GENTIEN HERVET*

1. Il presente contributo riguarda la storia e la datazione del manoscritto *Città del Vaticano*, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, *Ottobonianus gr*. 92 (d'ora in poi *V*), contenente un menologio premetafrastico di febbraio. Esso consta di 451 fogli ed è copiato interamente da una mano anonima.[1] Come hanno dimostrato recenti studi,[2] il suo antigrafo diretto è il *Wien*, *Österreichischen Nationalbibliothek*, *historicus gr*. 3 (d'ora in poi *W*), codice dell'XI secolo con alcuni fogli (137^{r}-151^{v}) restaurati da una mano del XV secolo.[3] *V* è anche l'unica copia a noi nota di tutto *W*.[4]

Le vicende in età moderna del codice *W* sono già state ricostruite con sufficiente sicurezza dagli studiosi. Innanzitutto, esso conteneva l'*ex libris* dell'erudito e bibliofilo cretese Marco Mamuna (1430/1440-inizio XVI secolo):[5]

* Ringrazio Enrico V. Maltese, Luigi Silvano e gli anonimi referee di *Byzantion* per la lettura del contributo e per i suggerimenti che hanno contribuito a migliorare notevolmente l'elaborato.

[1] E. Feron – F. Battaglini, *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae* (*Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti*), Romae, 1893, pp. 56-57; Hagiograghi Bollandiani – P. Franchi De' Cavalieri, *Catalogus codicum hagiographicorum Graecorum Bibliothecae Vaticanae* (*SH*, 7), Bruxellis, 1899, pp. 257-260; Ehrhard, *Überlieferung*, I, pp. 570-573; S. Efthymiadis, *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon (BHG 1698), Introduction, Text, Translation and Commentary* (*Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs*, 4), Aldershot, 1998, p. 59; P. Varalda, *Sulla tradizione manoscritta della Vita Auxentii BHG 199*, in *Medioevo Greco*, 15 (2015), p. 272; P. Varalda (cur.), *Vita Sancti Auxentii (BHG 199)* (*Hellenica*, 64), Alessandria, 2017, p. xi. Usiamo il *siglum V* come nelle edizioni di Efthymiadis e Varalda.

[2] Efthymiadis, *The Life of the Patriarch* [cit. n. 1], p. 59; Varalda, *Sulla tradizione manoscritta* [cit. n. 1], p. 272; Varalda (cur.), *Vita Sancti Auxentii* [cit. n. 1], p. xi.

[3] C. van de Vorst – H. Delehaye, *Catalogus codicum hagiographicorum Graecorum Germaniae, Belgii, Angliae* (*SH*, 13), Bruxellis, 1913, pp. 38-42; Ehrhard, *Überlieferung*, I, pp. 570-573; H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, I, Wien, 1961, pp. 2-4; Efthymiadis, *The Life of the Patriarch* [cit. n. 1], p. 58; Varalda, *Sulla tradizione manoscritta* [cit. n. 1], p. 270; Varalda (cur.), *Vita Sancti Auxentii* [cit. n. 1], p. x. Usiamo il *siglum W* come nelle edizioni di Efthymiadis e Varalda.

[4] Cfr. Ehrhard, *Überlieferung*, I, pp. 570-571; Efthymiadis, *The Life of the Patriarch* [cit. n. 1], pp. 58-59, 63-64, il quale ha dimostrato come alcune *Vitae* siano state copiate dal *Vindobonensis historicus gr*. 3 nei manoscritti *München, Bayerische Staatsbibliothek* 32 e *Bruxelles, Bibliothèque des Bollandistes* 192.

[5] Cfr. A. Cataldi Palau, *La biblioteca di Marco Mamuna*, in G. Cavallo – G. De Gregorio – M. Maniaci (cur.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del*

Byzantion 88, 91-101. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285445

questa nota di possesso era stata individuata nel 1690 da Daniel Nessel,[6] ma già per gli autori dei cataloghi novecenteschi non risultava più leggibile a causa del deterioramento delle prime carte del codice.[7] Alla morte di Mamuna, il manoscritto fu acquisito da Giorgio conte di Corinto (†1560)[8] e attraverso Giorgio, il quale acquistò i codici di Mamuna mentre si trovava a Creta (1535-1539) e visse a Venezia dal 1540 fino almeno al 1550,[9] giunse probabilmente in Italia, dove in seguito entrò in possesso del copista e mercante di libri Andrea Darmario (1540-fine XVI secolo), il quale aggiunse al f. 1r la nota βίοι καὶ μαρτύρια τῶν ἁγίων.[10] Infine, il manoscritto fu acquistato da Johannes Sambucus (1531-1584), come testimonia il suo *ex libris* al f. 1r:[11] Darmario infatti vendette numerosi manoscritti greci a Sambucus, tra i quali rientra anche *W*.[12] Nel 1578, Sambucus vendette la sua collezione libraria alla Biblioteca Imperiale di Vienna, dove il codice si trova tuttora.[13]

Per quanto riguarda invece il codice *V*, tutti gli studi lo datano su base paleografica al XVI secolo. L'unico che ha avanzato una datazione più precisa è stato Stephanos Efthymiadis, il quale ha affermato: «it was probably copied in Venice when W was bought by Ioannes Sambucus in 1555».[14] Tuttavia, egli non ha portato alcuna argomentazione a sostegno della sua

Seminario di Erice (18-25 settembre 1988) (*Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia"*, 5), Spoleto, 1991, pp. 571, 575.

6 Cfr. D. Nessel, *Catalogus sive recensio specialis omnium codicum manuscriptorum Graecorum Augustissimae Bibliothecae Caesareae Vindobonensis*, V, Vindobonae, 1690, p. 5: «et primum quidem ad Marcum Mamunam Cretensem, postea autem ad Ioannem Sambucum, ut ambo propriis inscriptionibus suis testantur, olim pertinuit».

7 Van de Vorst e Delehaye non la registrano, mentre Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften* [cit. n. 3], p. 4, segnala: «Markos Mamunas (Nessel V 5; heute nicht mehr nachweisbar)».

8 Cfr. D. Pingree, *The Library of George, Count of Corinth*, in *Studia Codicologica* (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 124), Berlin, 1977, p. 358; Cataldi Palau, *La biblioteca di Marco Mamuna* [cit. n. 5], pp. 570-571.

9 Cfr. Cataldi Palau, *La biblioteca di Marco Mamuna* [cit. n. 5], pp. 567-570.

10 Cfr. Cataldi Palau, *La biblioteca di Marco Mamuna* [cit. n. 5], p. 571. Si veda anche E. Elia, *Libri greci nella Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino. I manoscritti di Andreas Darmarios* (*Hellenica*, 48), Alessandria, 2014, pp. 23-24.

11 Cfr. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften* [cit. n. 3], p. 4; H. Gerstinger, *Johannes Sambucus als Handschriftensammler*, in *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien herausgegeben zur Feier des 200-jährigen Bestehens des Gebäudes*, Wien, 1926, p. 377; Cataldi Palau, *La biblioteca di Marco Mamuna* [cit. n. 5], p. 571.

12 Sulle collaborazioni e i commerci librari di Darmario si vedano G. De Gregorio, *Studi su copisti greci del tardo Cinquecento: I. Ancora Manuel Malaxos*, in *Römische Historische Mitteilungen*, 37 (1995), pp. 97-144; Idem, *Studi su copisti greci del tardo Cinquecento: II. Ioannes Malaxos e Theodosios Zygomalas*, in *Römische Historische Mitteilungen*, 38 (1996), pp. 189-268.

13 Sulla cessione dei manoscritti di Sambucus alla Biblioteca Imperiale si veda Gerstinger, *Johannes Sambucus als Handschriftensammler* [cit. n. 11], pp. 283-284.

14 Efthymiadis, *The Life of the Patriarch* [cit. n. 1], p. 59.

tesi: infatti, sebbene sia probabile che nel 1555 *W* fosse a Venezia, non vi sono prove del fatto che Sambucus lo abbia acquistato in quell'anno, quando, oltretutto, l'ultimo possessore prima di Sambucus, ovvero Andrea Darmario, avrebbe avuto solo quindici anni.

In questa breve nota ci occuperemo proprio della storia del codice ottoboniano e tenteremo di individuare alcuni dati utili per avanzare una nuova proposta di datazione.

2. Il primo possessore del manoscritto *V* fu il cardinale di Santa Croce Marcello Cervini (1501-1555), papa dal 9 al 30 aprile 1555 con il nome di Marcello II.[15] Seguendo la ricostruzione proposta da Giovanni Mercati e Robert Devreesse, la biblioteca di Marcello Cervini fu acquistata nel 1574 per conto del papa e della Biblioteca Apostolica Vaticana dal cardinal Guglielmo Sirleto (1514-1585),[16] all'epoca cardinale bibliotecario della Biblioteca Vaticana.[17] I codici della Vaticana conservano alcuni inventari che fotografano lo stato della biblioteca di Cervini in diversi momenti a partire dall'acquisto da parte di Sirleto fino all'arrivo a Roma.[18] Una volta

[15] Su Marcello Cervini si rimanda a G. BRUNELLI, *Marcello II, papa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXIX, Roma, 2007, pp. 502-510; A. M. PIAZZONI, *Marcello Cervini*, in J. M. MEJÍA – CH. M. GRAFINGER – B. JATTA (cur.), *I cardinali bibliotecari di Santa Romana Chiesa: la quadreria nella Biblioteca Apostolica Vaticana* (*Documenti e riproduzioni*, 7), Città del Vaticano, 2006, pp. 99-102; C. QUARANTA, *Marcello II Cervini (1501-1555). Riforma della Chiesa, concilio, Inquisizione* (*Collana di studi della Fondazione Michele Pellegrino*), Bologna, 2010. Sulla sua biblioteca si vedano in particolare G. MERCATI, *Sulla venuta dei codici del Cervini nella Vaticana e la numerazione loro*, in IDEM, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo* (*ST*, 68), Città del Vaticano, 1935, pp. 181-202; R. DEVREESSE, *Les manuscrits grecs de Marcello Cervini*, in *Scriptorium*, 22 (1968), pp. 250-270; P. PIACENTINI, *La Biblioteca di Marcello II Cervini. Una ricostruzione delle carte di Jeanne Bignami Odier: i libri a stampa* (*ST*, 404), Città del Vaticano, 2001; P. PIACENTINI, *Marcello Cervini (Marcello II). La Biblioteca Vaticana e la Biblioteca personale*, in M. CERESA (cur.), *La Biblioteca Vaticana tra riforma cattolica, crescita delle nuove collezioni e nuovo edificio* (*Storia della Biblioteca Vaticana*, 2), Città del Vaticano, 2012, pp. 105-143.

[16] Su Sirleto e la sua biblioteca si vedano F. RUSSO, *La biblioteca del Card. Sirleto*, in L. CALABRETTA – G. SINATORA (cur.), *Il Card. Guglielmo Sirleto, 1514-1585. Atti del convegno di studio nel IV centenario della morte. Guardavalle, S. Marco Argentano, Catanzaro, Squillace, 5-6-7 ottobre 1986*, Catanzaro – Squillace, 1989, pp. 219-299; I. BACKUS – B. GAIN, *Le cardinal Guglielmo Sirleto (1514-1585), sa bibliothèque et ses traductions de saint Basile*, in *Mélanges de l'École française de Rome*, 98, 2 (1986), pp. 889-955; S. LUCÀ, *La silloge manoscritta greca di Guglielmo Sirleto. Un primo saggio di ricostruzione*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae XIX* (*ST*, 474), Città del Vaticano, 2012, pp. 317-355; IDEM, *Guglielmo Sirleto e la Vaticana*, in M. CERESA (cur.), *La Biblioteca Vaticana* [cit. n. 15], pp. 145-188.

[17] MERCATI, *Sulla venuta dei codici* [cit. n. 15], pp. 183-187; DEVREESSE, *Les manuscrits grecs* [cit. n. 15], p. 250.

[18] Si segue la numerazione degli inventari secondo Devreesse, il quale indica con *a* l'inventario dei manoscritti di Cervini ancora divisi tra le sue biblioteche private di Roma e Montepulciano (*Reginensis lat.* 2099, ff. 25ʳ-27ᵛ); *b*, il primo inventario di tutti i manoscritti

giunti a Roma, nonostante fossero stati acquistati per conto della Biblioteca Vaticana, i manoscritti rimasero nella collezione di Sirleto a causa della mancanza di spazio[19] e, dopo la morte di Sirleto avvenuta il 6 ottobre 1585, i manoscritti della sua biblioteca, compresi quelli cerviniani, furono acquistati dal cardinale Ascanio Colonna (1560-1608).[20]

All'interno degli inventari dei manoscritti di Cervini, *V* compare al n. 19 dell'inventario *a* («Sanctorum vitae, qui liber dicitur Metaphrastes»); 19 nell'inventario *b* («Sanctorum vitae, qui liber dicitur Metaphrastes»[21]); 4 (18) nell'inventario *c* («Sanctorum vitae diversorum et Chrisostomi et aliorum sermones[22] ligat. in pergameno»); 4 (19)[23] nell'inventario *d* («Sanctorum vitae diversorum et Chrisostomi et aliorum sermones ligat. in pergameno»[24]). L'inventario *d* è la copia rivista e aggiornata dell'inventario *c*, ovvero il catalogo che fu redatto dopo l'acquisto dei codici cerviniani su commissione di Guglielmo Sirleto e in presenza del fratello Girolamo Sirleto da un loro anonimo collaboratore.[25]

cerviniani prima del loro acquisto da parte di Sirleto (*Vaticanus lat.* 8185, ff. 268^{r}-272^{v}); *c*, l'inventario completo dei manoscritti di Cervini redatto dopo il 1574 per volere di Guglielmo Sirleto e in presenza del fratello Girolamo da un loro collaboratore (*Arch. Bibl. Vat.* 15, ff. 102^{r}-107^{v}); *d*, la versione rivista e aggiornata dell'inventario *c* (*Vaticanus lat.* 3958, ff. 176^{r}-180^{v}).

[19] Cfr. DEVREESSE, *Les manuscrits grecs* [cit. n. 15], p. 258; RUSSO, *La biblioteca del Card. Sirleto* [cit. n. 16], p. 224; LUCÀ, *La silloge manoscritta* [cit. n. 16], p. 321.

[20] Il 16 agosto 1611, la biblioteca di Colonna passò al conte Giovanni Angelo Altemps. Nel 1690 i libri della famiglia Altemps confluirono nella biblioteca di papa Alessandro VIII Ottoboni, e nel 1748 Benedetto XIV acquistò l'intera collezione ottoboniana, che andò a formare il fondo ottoboniano della Biblioteca Vaticana. Cfr. J. BIGNAMI ODIER, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI. Recherches sur l'histoire des collections de manuscrit*s, avec la collaboration de J. RUYSSCHAERT (*ST*, 272), Città del Vaticano, 1973, pp. 44-47, 166-168; F. D'AIUTO, *Ottoboniani*, in F. D'AIUTO – P. VIAN (cur.), *Guida ai fondi manoscritti, numismatici, a stampa della Biblioteca Vaticana. I. Dipartimento Manoscritti* (*ST*, 466), Città del Vaticano, 2011, pp. 446-448; LUCÀ, *La silloge manoscritta* [cit. n. 16], p. 318.

[21] L'inventario *b*, con segnalate le varianti rispetto ad *a*, è edito in DEVREESSE, *Les manuscrits grecs* [cit. n. 15], pp. 251-255.

[22] Il codice è così chiamato poiché nel menologio di febbraio sono inclusi anche alcuni sermoni, come quelli di Giovanni Crisostomo (*BHG* 1925; *CPG* 4523), Gregorio di Nissa (*BHG* 1959; *CPG* 3195), Amfilochio di Iconio (*BHG* 1964-1964b; *CPG* 3232), Cirillo di Gerusalemme (*BHG* 1973-1973b; *CPG* 3592) e Timoteo di Gerusalemme (*BHG* 1958; *CPG* 7405) per la festività della Presentazione di Gesù al Tempio (2 febbraio). Nell'inventario *c*, *Arch. Vat.* 15, f. 102^{v}, «diversorum et Chrisostomi et aliorum sermones» è scritto sopra «qui liber dicitur Metaphrastes» cancellato.

[23] I numeri 18 e 19 sono stati assegnati da Devreesse, giacché nei cataloghi *c* e *d* la numerazione dei codici riprende ad ogni categoria di manoscritti. In entrambi i casi, si tratta del quarto manoscritto del secondo *ordo* «Libri non vulgati ex vetustissimis exemplaribus transcripti vel non antiqua scriptura».

[24] L'inventario *d*, con segnalate le varianti rispetto a *c*, è edito in DEVREESSE, *Les manuscrits grecs* [cit. n. 15], pp. 259-268.

[25] MERCATI, *Sulla venuta dei codici* [cit. n. 15], pp. 189, 192, e DEVREESSE, *Les manuscrits grecs* [cit. n. 15], p. 257, ipotizzano che colui che realizzò i due inventari sia stato Fulvio

Nell'inventario *c*, dopo il nome dell'*item*, viene anche segnalato che il manoscritto «habet chartas 450»;[26] la stessa indicazione si legge nel margine superiore di *V*, f. <I^{r}>: «febraro [*su* genaro *cancellato*] grec. carte n° 450», e, da un mio confronto, mi pare sia stata vergata dalla medesima mano che ha realizzato l'inventario *c*.[27] Di seguito, al centro del margine superiore, si trovano alcune parole cancellate, tra le quali forse vi era anche il numero della segnatura della raccolta libraria di Cervini.[28]

Come abbiamo detto e come è testimoniato negli inventari, questo manoscritto fu acquistato da Sirleto per la Biblioteca Vaticana e poi trovò spazio nella sua collezione; tuttavia, nel codice non compare nessuna segnatura di sua mano e, finora, esso non è stato identificato all'interno dell'indice dei manoscritti greci di Guglielmo Sirleto realizzato da Giovanni Santamaura[29] nel periodo compreso tra la morte di Sirleto e il 4 giugno 1588, data dell'acquisto dei manoscritti da parte di Ascanio Colonna.[30]

In verità, nell'inventario di Santamaura che si legge nel manoscritto *Vaticanus lat*. 6163,[31] il codice *V* viene citato ai ff. 100^{r}-101^{r}, con numero 182, ed è registrato come: «ρπβ´ 182 βιβλίον βαμβάκινον ἀντίγραμμα ἐν ᾧ τάδε ἔστιν, οὔπω τετυπωμένα. βίοι διαφόρων ἁγίων, ὧν ὁ πρῶτος ἀνώνυμος»; infatti, il codice vaticano non contiene l'*inscriptio* del primo testo, ovvero la *Passio Sancti Tryphonis* (*BHG* 1856z). Segue l'elenco di tutte le opere contenute nel manoscritto: «Τρύφωνος μάρτυρος βίος [*ff. 8^{v}-16^{v}*] | Χρυσοστόμου εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ κυρίου [*ff. 17^{r}-21^{r}*] | Γρηγορίου Νύσσης εἰς τὴν ὑπαπαντὴν [*ff. 21^{r}-33^{v}*] […] Μαρτινιανοῦ βίος καὶ πολιτεία

Orsini; Lucà, *La silloge manoscritta* [cit. n. 16], p. 320, suggerisce, rimandando ad una futura analisi più approfondita, che a scrivere l'inventario *c* sia stato Federico Ranaldi, *custos* della Biblioteca Vaticana dal 1557 al 1590.

26 Cfr. *Arch. Vat.* 15, f. 102^{v}; Devreesse, *Les manuscrits grecs* [cit. n. 15], p. 260.

27 Si veda la n. 25.

28 Sulla numerazione di Cervini, solitamente posta sul margine superiore del primo foglio del manoscritto, con il numero spesso delimitato da due punti, si veda Lucà, *La silloge manoscritta* [cit. n. 16], p. 324.

29 Su Santamaura (*RGK*, I, 179; II, 238; III, 299) si vedano M. D'Agostino, *La scrittura di Giovanni Santamaura*, in *Segno e Testo*, 7 (2009), pp. 301-340; Idem, *Manoscritti datati e manoscritti non datati di Giovanni Santamaura: confronto paleografico e proposte di ordine cronologico*, in L. Pani (cur.), *In uno volumine. Studi in onore di Cesare Scalon*, Udine, 2009, pp. 193-206; Idem, *La mano di Giovanni Santamaura. Per una lista delle testimonianze librarie*, in *Scripta*, 4 (2011), pp. 11-14; Idem, *Giovanni Santamaura. Gli ultimi bagliori dell''attività scrittoria dei Greci in Occidente* (*Fonti e sussidi. Biblioteca Statale di Cremona*), Cremona, 2013; D. Surace, *Giovanni Santamaura e l'ortodossia liturgica: documenti dal codice Vallic. K 17. Con nuove identificazioni della sua mano in appendice*, in *RSBN*, n.s., 50 (2013), pp. 327-366.

30 Cfr. Lucà, *La silloge manoscritta* [cit. n. 16], pp. 325-347.

31 Su questo inventario, oltre a Russo, *La biblioteca del Card. Sirleto* [cit. n. 16] e Lucà, *La silloge manoscritta* [cit. n. 16], si veda Backus – Gain, *Le cardinal Guglielmo Sirleto (1514-1585)* [cit. n. 16], pp. 919-924.

[*ff. 132r-144r*] | Αὐξεντίου βίος [*ff. 144v-170r*] […] Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου περὶ τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς εὑρέσεως [*ff. 233r-239r*] | Ταρασίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως βίος καὶ θαύματα [*ff. 239r-265v*] […] Ἀνδρονίκου καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ βίος [*ff. 299r-302v*] | Παγκρατίου βίος καὶ μαρτύριον [*ff. 303r-451r*]».

Quindi, pur in assenza di note di possesso o segnature di Cervini e Sirleto, il codice *Vaticanus Ottobonianus gr.* 92 deve essere inserito all'interno della silloge di manoscritti greci cerviniani che poi confluirono nella biblioteca di Guglielmo Sirleto, e aggiunto ai cataloghi raccolti da Russo e Lucà.[32]

3. Se *V* fece parte della biblioteca di Marcello Cervini, esso deve essere stato acquisito e, di conseguenza, copiato prima della sua morte, avvenuta tra il 30 aprile e il 1° maggio 1555. Un altro dettaglio ci consente di precisarne però la datazione, ed è legato alla traduzione latina della prima parte del menologio di Simeone Metafraste curata da Gentien Hervet (1499-1584) e pubblicata nel 1556 a Venezia per le cure del vescovo di Verona Luigi Lippomano (1496-1559),[33] il quale aveva allestito una serie di volumi di vite dei santi la cui pubblicazione era stata promossa dallo stesso Marcello Cervini.[34]

Gentien Hervet fu segretario del cardinal Cervini dal 1545 fino al 1553,[35] e seguì il cardinale a Trento in occasione del Concilio. Infatti, nel 1545 Cervini fu nominato legato papale insieme ai cardinali Reginald Pole e Giovanni Maria Ciocchi del Monte, ed Hervet rimase con lui a Trento finché l'11 marzo 1547 fu deliberata la traslazione del Concilio da Trento a

[32] Cfr. Russo, *La biblioteca del Card. Sirleto* [cit. n. 16], pp. 235-239; Lucà, *La silloge manoscritta* [cit. n. 16], pp. 325-347.

[33] Tomus quintus *Vitarum sanctorum Patrum*, numero nonagintatrium, per Simeonem Metaphrastem, auctorem probatissimum conscriptarum. Et nuper instante R.P.D. Aloysio Lipomano Episcopo Veronense ex Graecis Latinitate donatarum, cum scholiis eiusdem solitis, contra haereticorum blasphemias. Librum hunc Occidentalis Ecclesia primum nunc videt, et recipit, quem Latinum fecit Gentianus Hervetus Gallus. Menses, qui horum Patrum consumationes continent sunt: November, December, Ianuarius, Februarius, Venetiis, 1556.

[34] Cfr. S. Boesch Gajano, *La raccolta di vite di santi di Luigi Lippomano. Storia, struttura, finalità di una costruzione agiografica*, in S. Boesch Gajano (cur.), *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, Fasano, 1990, pp. 111-130; A. Koller, *Lippomano, Luigi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXV, Roma, 2005, pp. 245-246; Quaranta, *Marcello II Cervini* [cit. n. 15], pp. 442-444.

[35] Cfr. F. Hoefer (éd.), *Nouvelle Biographie générale*, XXIV, Paris, 1858, col. 537; C. H. Lohr, *Renaissance Latin Translations of the Greek Commentaries on Aristotle*, in J. Kraye – M. F. W. Stone (ed.), *Humanism and Early Modern Philosophy* (*London Studies in the History of Philosophy*), London – New York, 2001, pp. 35-36; Quaranta, *Marcello II Cervini* [cit. n. 15], p. 440.

Bologna.[36] Egli realizzò la traduzione latina dei mesi da ottobre a febbraio del menologio del Metafraste, uscita nel quinto volume della collezione di Lippomano, che fu stampato nel 1556, quando ormai Hervet si trovava in Francia al seguito del vescovo di Noyon Jean de Hangest. Il sesto volume, invece, con i mesi da maggio ad ottobre, uscì a Roma nel 1558, ma in questo caso Lippomano non indicò il nome del traduttore.[37]

Paolo Varalda si è occupato di questa traduzione e dei suoi rapporti con il testo greco della *Vita Auxentii* (*BHG* 199),[38] un'anonima biografia di sant'Aussenzio di Bitinia realizzata tra il V e il VI secolo.[39] Infatti, all'interno del menologio del mese di febbraio, si legge anche la *Vita Auxentii* (*W*, ff. 121v-145v; *V*, ff. 144v-170v) e, ovviamente, Hervet tradusse anch'essa.[40] A tal proposito, Varalda osserva: «L'esemplare, su cui l'erudito francese condusse la sua versione, fu, probabilmente, il cod. *Vindobonensis historicus gr.* 3, che l'Hervet utilizzò per tradurre anche un altro testo agiografico del mese di febbraio, la *Vita del patriarca Tarasio* di Ignazio Diacono (*BHG* 1698)».[41]

I brani greci citati da Varalda e da lui messi a confronto con la traduzione dimostrano chiaramente come Hervet abbia utilizzato per la sua traduzione *W* (o la sua copia *V*),[42] ma è necessario stabilire se e come Hervet sia entrato in possesso di *W*. Forse, mentre si trovava a Trento al seguito di Cervini, egli ebbe l'occasione di visitare la biblioteca del possessore del manoscritto,

[36] Sul rapporto tra Hervet e Cervini si vedano P. Paschini, *Un cardinale editore: Marcello Cervini*, in *Miscellanea di scritti di bibliografia ed erudizione in memoria di Luigi Ferrari*, Firenze, 1952, pp. 383-413; Quaranta, *Marcello II Cervini* [cit. n. 15], p. 440; Varalda, *Sulla tradizione manoscritta* [cit. n. 1], p. 276.

[37] Cfr. Tomus sextus *Vitarum sanctorum priscorum patrum* quae instante R. P. D. Aloysio Lipomano, episcopo Veronensi, nunc primum ex Symeone Metaphraste Graeco auctore Latinae factae sunt, ac per eundem in vnum volumen collectae cum solitis scholiis aduersus praesentium haereticorum delirationes, Romae, 1558.

[38] Cfr. Varalda, *Sulla tradizione manoscritta* [cit. n. 1], pp. 276-278. Si veda anche, a proposito della traduzione di Hervet della *Vita del patriarca Tarasio* di Ignazio Diacono, Efthymiadis, *The Life of the Patriarch* [cit. n. 1], p. 61 (in cui però la traduzione di Hervet è erroneamente datata al 1658).

[39] Su questa *Vita*, edita ora in Varalda (cur.), *Vita Sancti Auxentii* [cit. n. 1], si vedano M.-F. Auzépy, *Les Vies d'Auxence et le monachisme «auxentien»*, in *REB*, 53 (1995), pp. 205-235; P. Varalda (cur.), Michele Psello, *Vita di s. Aussenzio di Bitinia* (*Hellenica*, 49), Alessandria, 2014, pp. 1-5; Varalda, *Sulla tradizione manoscritta* [cit. n. 1].

[40] La traduzione della *VAux* si legge in Tomus quintus *Vitarum sanctorum Patrum* [cit. n. 33], pp. 546r-557v.

[41] Varalda, *Sulla tradizione manoscritta* [cit. n. 1], p. 276.

[42] Cfr. ad esempio Varalda, *Sulla tradizione manoscritta* [cit. n. 1], p 277: «*PG* CXIV, col. 1420: τότε ἐντὸς ἡμῶν γίνεται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ· καὶ γὰρ ὁ Κύριος εἶπεν, ὅτι "Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ (καὶ γὰρ ὁ Κύριος … τοῦ Θεοῦ *om. W*) ἐντὸς ὑμῶν (ἡμῶν *W*) ἐστιν" tunc fit intra nos regnum Dei, et est intra nos (Hervet, c. 554r)», nonché gli esempi da me riportati alla n. 49.

all'epoca probabilmente Giorgio conte di Corinto, e lì vedere il manoscritto. Tuttavia, Luigi Lippomano così dice nella prefazione al menologio di febbraio:

> Dicamus et illud quod quidem verissimum est, aliquas vitas esse huic operi adiectas et suppositas, praesertim in hoc mense Februarii, quem nunc habebis in manibus, quae nec ipsius Metaphrastae nec alicuius docti vel satis probi hominis, iudicio nostro et bonorum quamplurium virorum per nos super hac re consultorum, esse videntur, ceu quae meras nugas et imposturas contineant. Quas ex libri huius catalogo et serie absque aliquo conscientiae scrupulo semovimus, indignas iudicantes prorsus quae in lucem ecclesiae nostrae prodirent. Id causa fuit (ut advertere potuimus) quoniam, cum Februarius mensis simul cum Martio in Apostolica Bibliotheca deficeret, is Venetiis a quodam privato viro, qui eum habere dicebatur, mutuo sumptus est et ab eo alter Graece descriptus fuit, qui postea per Genzianum interpretatus est, in quo, ut certo credimus, a sciolis, ut in his sit plerumque et male affectis et ut sanctorum gesta potius dehonestentur quam ut eorum memoriae illustres fiant, hae, quae supra diximus supposititiae, additae sunt.[43]

Lippomano, rivolgendosi al lettore, dice che alcune vite contenute nel menologio (soprattutto in quello di febbraio) e tradotte da Gentien Hervet non furono da lui ritenute genuine e perciò furono scartate.[44] Secondo lui, il motivo sarebbe da ricondurre al fatto che Hervet tradusse il menologio di febbraio non da un manoscritto della Biblioteca Apostolica Vaticana, nella quale non si trovava alcun codice con il menologio di febbraio e marzo, ma da una copia di un manoscritto preso in prestito a Venezia «a quodam privato viro, qui eum habere dicebatur».

Nella prefazione al sesto volume delle *Sanctorum priscorum patrum vitae*, contenente il menologio metafrastico da maggio a ottobre, Lippomano afferma che nella Biblioteca Vaticana mancava non solo il menologio di febbraio e marzo, ma anche quello di aprile e dell'inizio di maggio. Dice altresì di avere trovato alcune *Vitae* dei mesi di marzo e aprile in un manoscritto della Biblioteca Marciana[45] e di averne affidato la versione latina a Pier Francesco Zini.[46] Inoltre, Guglielmo Sirleto ne aveva trovate altre

[43] Tomus quintus *Vitarum sanctorum Patrum* [cit. n. 33], p. 492^{r}.

[44] Su questa censura applicata da Lippomano si veda anche Quaranta, *Marcello II Cervini* [cit. n. 15], p. 444.

[45] Si tratta del *Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr.* Z. 359 (coll. 816), contenente proprio vite di santi di marzo e aprile. Come testimoniato dai registri dei prestiti della Biblioteca Marciana, il 12 febbraio 1555 Pietro Contarini (1491-1563), figlio di Zaccaria di Francesco Contarini, prese in prestito questo manoscritto per conto di Luigi Lippomano; la nota di prestito in questione è pubblicata in C. Castellani, *Il prestito dei codici manoscritti della Biblioteca di San Marco in Venezia ne' suoi primi tempi e le conseguenti perdite de' codici stessi*, in *Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 55 (1896-1897), p. 363.

[46] Su Zini si veda L. Bossina – E. V. Maltese, *Dal '500 al Migne. Prime ricerche su Pier Francesco Zini (1520-1580)*, in M. Cortesi (cur.), *I Padri sotto il torchio. Le edizioni*

inedite in un manoscritto conservato nel monastero di Grottaferrata.[47] Le traduzioni di Zini e Sirleto verranno pubblicate nel settimo volume della collezione di Lippomano, uscito a Roma nel 1558.

Un manoscritto con il menologio di febbraio che a metà del Cinquecento certamente si trovava a Venezia e apparteneva a un «privatus vir» (Giorgio conte di Corinto) è proprio *W*, del quale, come abbiamo già detto, l'unica copia integrale a noi nota è *V*. Quindi, quest'ultimo potrebbe essere stato il manoscritto utilizzato da Hervet per la sua traduzione.

Un mio raffronto di *V* con le edizioni critiche di Varalda ed Efthymiadis della *Vita Auxentii* e della *Vita Tarasii* ha confermato la derivazione di *V* da *W*,[48] e un ulteriore confronto tra *V* e la traduzione latina mostra come tanto il testo di *W* quanto quello di *V* possa essere stato utilizzato da Hervet,[49] il quale talvolta non disdegna di correggere gli errori del greco *ope ingenii*.[50] Tuttavia, la storia dei due codici, combinata con l'informazione data da

dell'antichità cristiana nei secoli XV-XVI (*Millennio medievale*, 35), Firenze, 2002, pp. 217-287, in particolare pp. 231-236 per la sua collaborazione con Lippomano.

47 Questo dice Lippomano nella prefazione al Tomus sextus *Vitarum sanctorum priscorum patrum* [cit. n. 37], pp. [II^{v}]-[III^{r}]. Analizzando le traduzioni di Sirleto stampate nel settimo volume, notiamo come egli abbia utilizzato non uno, bensì più manoscritti allora conservati nella Badia, in particolare gli odierni *Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, gr.* 1638, 1641, 1660, 1666, 1667, 1669, 2033, allora conservati a Grottaferrata. Su questi manoscritti e il loro passaggio in Vaticana si vedano in particolare P. Canart, *Les Vaticani Graeci 1487-1962. Notes et documents pour l'histoire d'un fonds de manuscrits de la Bibliothèque Vaticane*, Città del Vaticano, 1979 (*ST*, 284), pp. 193-199; S. Parenti, *Manoscritti del monastero di Grottaferrata nel Typikon dell'egumeno Biagio II*, in *BZ*, 95, 2 (2003), pp. 641-672.

48 Segnaliamo alcuni errori significativi o lezioni peculiari dei due manoscritti rispetto alla restante tradizione: *Vita Auxentii* 22, 6 ληρήματα : ῥήματα *WV*; 46, 3 πλεονάκις : πολλάκις *WV*; 52, 12-13 χορηγουμένῃ : χορηγουμένοι *WV*; 64, 19 φυλάττετε : φυλάττεται *WV*; *Vita Tarasii* 5, 8: τῷ τοῦ Χριστοῦ *PO* : τὸ τοῦ Χριστοῦ *a* : τῷ τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν *WV* : τῷ Χριστοῦ ἡμῶν *C*; 5, 17 πηρώσεως *POa* : τυφλώσεως *C* : τυφλόσεως *WV*; 6, 5 στέργοντας *POCM* : στέργουσα *SL* : στέργοντα *WV*; 9, 3 ἥστην *aC* : εἰς τὴν *P* : *om. WV*; 29, 17: ἡ ... θεοπειθής *CSNik* : οἱ ... θεοπειθεῖς *PLM* : οἱ ... θεοπρεπεῖς *WV*; 31, 10 ὑπτίας : οἰκείαις *WV*; 43, 8 ξίφος *om. WV*; 50, 5 στεναγμῷ : στεναγμοῖς *WV*; 70, 16 ἐκθύμως ἐκ θεοῦ *WV*. Vi sono poi alcuni errori aggiuntivi di *V* rispetto a *W*, alcuni dei quali sembrano derivare da una lettura errata di *W*, come *Vita Tarasii* 19, 7 προσδεχόμενον : δεχόμενον *W* : δεχόνον *V*; 54, 16 προσνέμουσι : προενέμουσι *V*; 70, 17 βιοτῆς : βιωτῆς *V*.

49 Cfr. *Vita Auxentii* 22, 6 παραφρονήματα τε καὶ ληρήματα : παραφρονήματα τε καὶ ῥήματα *WV* : deliramenta et verba *Hervet*; 52, 12-13 τῇ καθ' ἡμέραν χορηγουμένῃ εὐλογίᾳ ἐπαρκούμενοι : τῇ καθ' ἡμέραν χορηγουμένοι εὐλογίᾳ ἐπαρκούμενοι *WV* : quae quotidie illic suppeditabatur contenti benedictione *Hervet*; *Vita Tarasii* 43, 8 συὸς δίκην, πρὸς τὸ πορνικὸν ἤδη ξίφος φερόμενον : συὸς δίκην πρὸς τὸ πορνικὸν ἤδη περιφερόμενον *WV* : qui iam suis instar volutabatur in fornicatione *Hervet*; 51, 9 πρὸς θεὸν ἐπινίκιον : πρὸς θεὸν ἐπικήδειον *WV* : ad Deum funebrem *Hervet*; 52, 21 τῆς εἰκόνος θεοῦ : τῆς εἰκόνος Χριστοῦ *WV* : Christi imaginem *Hervet*; 70, 16 ὃν ἐκθύμως ἠγάπησας : ὃν ἐκ θεοῦ ἠγάπησας *WV* quem ex Deo dilexisti *Hervet*.

50 Cfr. *Vita Auxentii* 52, 20 σοὶ λέγω : σὺ λέγω *WV* : tibi dico *Hervet*; 64, 19 φυλάττετε : φυλάττεται *WV* : custodite *Hervet*; *Vita Tarasii* 52, 4: τὴν πλευρὰν λόγχῃ νυσσόμενον : τὴν πλευρὰν λόγχην νυσσόμενον *WV* : latere lancea punctum *Hervet*.

Lippomano a proposito del manoscritto utilizzato da Hervet, spinge per identificare il modello della traduzione con l'apografo *V*, e non con l'antigrafo *W*.

Nonostante Lippomano non lo espliciti, colui che si preoccupò di richiedere la copia dovrebbe essere l'allora proprietario di *V* e promotore dell'opera di Lippomano, ovvero il cardinal Cervini, e questo particolare ci consente di precisare ulteriormente la datazione di *V*. Infatti, Lippomano dice che la copia fu commissionata poiché nella Biblioteca Apostolica Vaticana mancava un menologio di febbraio («cum Februarius mensis simul cum Martio in Apostolica Bibliotheca deficeret, is Venetiis a quodam privato viro, qui eum habere dicebatur, mutuo sumptus est et ab eo alter Graece descriptus fuit»), quindi, nel momento in cui *V* fu copiato, Cervini ed Hervet potevano avere facile accesso e controllare i volumi conservati in Vaticana. Questa circostanza si poté realizzare quando i due, nel maggio 1548, si trasferirono a Roma in pianta stabile e il 24 maggio 1550 Cervini divenne cardinale bibliotecario della Biblioteca Vaticana (anche se egli era stato preposto alla direzione della Vaticana già dalla fine del 1548).[51]

D'altra parte, non è escluso che Cervini si sia imbattuto nel codice *W* già negli anni 1545-1547, quando si trovava a Trento e da Venezia si fece allestire una copia del Fozio appartenuto a Diego Hurtado de Mendoza;[52] tuttavia, la richiesta della copia del menologio di febbraio è associata da Lippomano alla mancanza di un esemplare in Vaticana e, siccome nel 1545-1547 Cervini e il suo segretario si trovavano a Trento, difficilmente poterono accorgersi dell'assenza di questo volume nella Biblioteca Apostolica. Inoltre, all'inizio degli anni Cinquanta, Lippomano iniziò a pubblicare la sua collezione di *Vitae* di santi incoraggiato, da Marcello Cervini,[53] quindi la volontà di avere una copia del menologio di febbraio sarebbe stata ulteriormente motivata dalla necessità di completare la traduzione del menologio del Metafraste.

[51] Cfr. Bignami Odier, *La Bibliothèque Vaticane* [cit. n. 20], p. 324; Piazzoni, *Marcello Cervini* [cit. n. 15]; Mejía – Grafinger – Jatta (cur.), *I cardinali bibliotecari* [cit. n. 15], p. 379; Brunelli, *Marcello II, papa* [cit. n. 15], p. 508.

[52] Si tratta dei manoscritti *Vaticanus Ottobonianus gr.* 19 e *Ottobonianus gr.* 20, copiati rispettivamente da Camillo Zanetti (*RGK*, I, 212; II, 299; III, 351) o da un collaboratore, e da Pietro Karnabakas (*RGK*, I, 346; II, 475; III, 551). Cfr. P. Eleuteri, *I manoscritti greci della Biblioteca di Fozio*, in *Quaderni di storia*, 51 (2000), pp. 133-134, nr. 86; L. Canfora, *Il Fozio ritrovato: Juan de Mariana e André Schott* (*Paradosis*), Bari, 2001, pp. 30-31, 34; M. Losacco, *Per la storia dell'editio princeps della Biblioteca: il Vat. Pal. Gr. 421-422*, in Canfora, *Il Fozio ritrovato* [cit. n. 52], pp. 397-401.

[53] Il primo volume è *Sanctorum priscorum patrum vitae* numero centum sexagintatres per gravissimos et probatissimos auctores conscriptae et nuper per R. P. D. Aloysium Lipomanum Episcopum Veronensem in unum volumen redactae, Venetiis 1551.

In conclusione, siccome il modello utilizzato da Hervet per tradurre il menologio di febbraio è sicuramente *V*, copia di *W*, e la realizzazione di *V* sembra strettamente legata sia alla presenza di Cervini a Roma e alla possibilità del cardinale e del suo segretario di consultare i codici della Vaticana, sia al progetto editoriale di Luigi Lippomano, la datazione più probabile per il manoscritto *V* è gli anni tra la fine del 1548, quando Cervini fu preposto alla direzione della Biblioteca Apostolica Vaticana, e il 1553, quando Gentien Hervet lasciò il suo incarico di segretario del cardinale e ritornò in Francia.

Gianmario CATTANEO
KU Leuven
gianmario_cattaneo@libero.it

SUMMARY

This brief article deals with the history of the manuscript *Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana*, *Ottobonianus gr*. 92, which contains a premetaphrastical menologion of Febraury and was copied in the 16th century from the manuscript *Wien, Österreichischen Nationalbibliothek, historicus gr*. 3. The author shows that *Ottobonianus gr*. 92 was produced for the library of cardinal Marcello Cervini (1501-1555) and later it appeared in the catalogue of the Greek manuscripts (*Vat. lat*. 6163) owned by cardinal Guglielmo Sirleto (1514-1585). Moreover, he demonstrates that this manuscript was used by Gentien Hervet (1499-1584) for his Latin translation of the first part of the menologion, which was published in Venice in 1556. Finally, considering the history of both manuscripts, he suggests that *Ottobonianus gr*. 92 was copied from *Vindobonensis historicus gr*. 3 between 1548 and 1553.

LA LETTRE N DU *FLORILÈGE COISLIN**

Le *Florilegium Coislinianum* (dorénavant *FC*) date très vraisemblablement de la fin du IXe ou du début du Xe siècle. Dans cette anthologie, les sujets traités sont classés selon l'ordre alphabétique. Jusqu'à présent, les Lettres Α-Θ, Ξ, Ρ et Ψ ont été éditées de façon critique.[1] À cette liste, on ajoute ici la Lettre N.

Présentation des témoins manuscrits

La Lettre N est transmise dans treize manuscrits, parmi lesquels sont représentées les trois recensions du florilège.[2]

La première recension n'est transmise que dans un seul manuscrit : le *Parisinus, Coislinianus* 294 (**A**, du XIe-XIIe siècle ; ff. 206^r^-209^v^).

Le *stoicheion* se trouve également dans trois témoins de la deuxième recension : le *Parisinus gr.* 924 (manuscrit **C**, du Xe siècle ; ff. 257^r^-262^r^), l'*Atheniensis, Bibliotheca Nationalis* 464 (**B**, également du Xe siècle ; pp. 338-346), et le *Bruxellensis* IV 881 qui date de 1542 (**S** ; ff. 138^r^-140^v^).

Pour la troisième recension on dispose de trois témoins majeurs, qui manquent tous l'extrait 16 : le *Mediolanensis, Ambrosianus* Q 74 sup. du Xe siècle (**D** ; ff. 85^v^-87^r^) et deux manuscrits qui ont été copiés en 1281-1282 et 1285-1286 par le prêtre Syméon Kalliandrès de Rhodes, à savoir l'*Athous, Iviron* 38 (**G** ; ff. 80^v^-83^r^) et l'*Argentoratensis, Bibliotheca Nationalis et*

* Nous remercions vivement Sever J. Voicu de nous avoir aidé avec l'étude de tous les extraits attribués à Jean Chrysostome, Basile Markesinis pour plusieurs remarques précieuses, et Laurent Poschet d'avoir relu et corrigé notre texte français.

[1] Les publications les plus récentes permettent de prendre connaissance de la littérature antérieure : voir R. Ceulemans – J. P. Maksimczuk – P. Van Deun – Ch. Gazzini, *La Lettre Rhô du* Florilège Coislin, dans *Byz*, 87 (2017), pp. 143-158 ; J. Maksimczuk, *The Textual Tradition of the Florilegium Hierosolymitanum (and its Relations with the Florilegium Coislinianum)*, dans *JÖB*, 67 (2017), pp. 81-101 ; J. Maksimczuk, *The Anthology of Parisinus gr. 852 and Vatopediou 36 and its Relation to the Florilegium Coislinianum*, dans *REB*, 76 (2018), pp. 95-132. L'édition des Letters Δ-Z, préparée par J. P. Maksimczuk dans sa thèse de doctorat soutenue tout récemment (*Books Δ-Z of the Florilegium Coislinianum*, Leuven, 2018), est sous presse.

[2] En septembre 2018 (au moment que notre article était déjà fini), José Maksimczuk a découvert un témoin très tardif qui semble contenir l'intégralité du *FC* (et donc aussi la Lettre N) : l'*Atheniensis, Metochion S. Sepulchri* 243 (XVIIe siècle). Malheureusement, on n'a pas pu l'étudier dans cet article.

Byzantion 88, 103-127. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285446

Universitatis gr. 12 (**E** ; ff. 133v-136r). De cette recension font partie aussi quatre témoins fragmentaires : l'*Athous, Koutloumousiou* 9 (**K** ; pp. 505-506) et le *Londinensis, British Library, Add.* 17472 (**L** ; ff. 46v-47v), qui tous les deux datent du XIVe siècle et renferment le premier chapitre ; le *Vaticanus, Ottobonianus gr.* 441, achevé en 1477 (**O** ; f. 481v) et le *Lesbiacus, Leimonos* 268, copié en 1552 (**M** ; f. 423r), qui tous les deux renferment les extraits 9-10.

Ces manuscrits, connus déjà depuis quelque temps, sont décrits dans l'édition d'autres Lettres du *FC*, où l'on trouve une présentation plus détaillée. C'est aussi le cas du témoin fragmentaire *Oxoniensis, Bodleianus, Baroccianus* 91, qui daterait de la seconde moitié du XVe siècle, ne cite que l'extrait 7 et dont la position dans le *stemma* est difficile à établir (**U** ; f. 170r).[3]

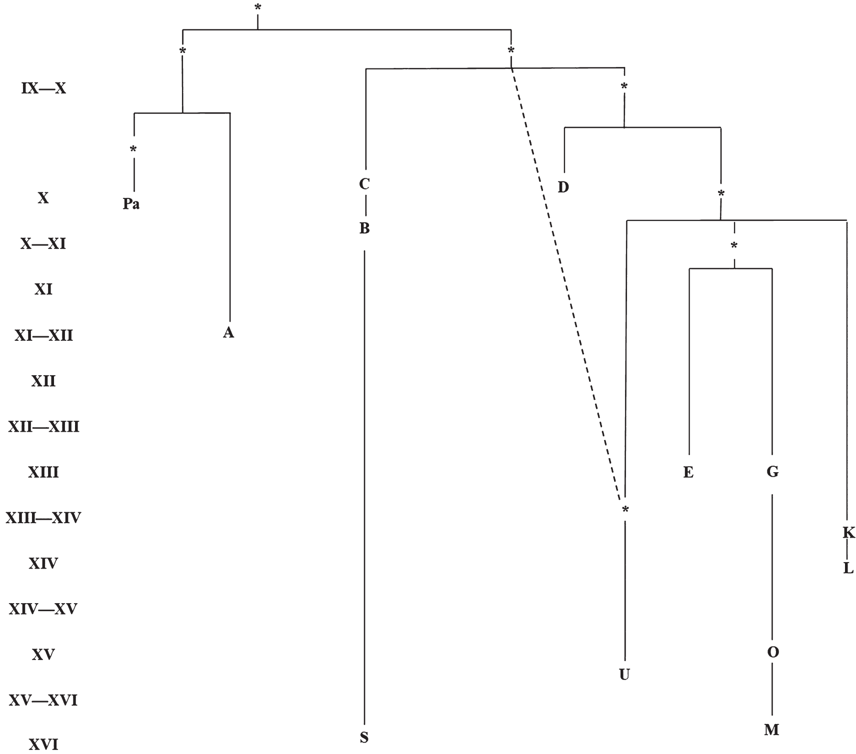
Le sixième témoin partiel ne nous était pas connu auparavant : le *Parisinus gr.* 852 (**Pa**, de la fin du Xe siècle), manuscrit le plus important d'un florilège que son découvreur J. Maksimczuk appela *Anthologia Parisina*.[4] Cette compilation non-alphabétique, qui porte comme titre Ἐκλογὴ τῶν θεοπνεύστων γραφῶν πάνυ σύντομος καὶ ὠφέλιμος et qui semble avoir été compilée entre la fin du IXe et la fin du Xe siècle en Italie du Sud, est conservée dans quatre manuscrits dont **Pa** est le plus ancien et le seul à contenir la version longue. Le *FC* a été une des sources de l'*Anthologia Parisina* ; ainsi, dans la douzième section de la recension longue intitulée Περὶ τοῦ νήφειν καὶ φροντίζειν τῆς αὐτοῦ σωτηρίας, on lit les extraits 9-8 (sic) de la Lettre N du *FC* (**Pa**, f. 128v).

[3] Voir plus loin. La datation du XVe siècle est proposée par Maksimczuk, qui modifiait celle avancée par C. O. Coxe (*Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, I, *Recensio codicum Graecorum*, Oxonii, 1853 [= *Bodleian Library, Quarto Catalogues*, I, *Greek Manuscripts. Reprinted with Corrections*, Oxford, 1969], col. 155 : XIVe siècle, datation suivie dans l'édition des Lettres Ψ et Θ du *FC*). Le manuscrit contient la *Confessio fidei* de Marc Eugénikos, rédigée en 1439-1440 (ff. 135r-137r), et un extrait de l'*Expositio brevis* de Georges Gennadios Scholarios, écrite en 1455-1456 (f. 181v). Consulter MAKSIMCZUK, *Books Δ-Z*, [voir n. 1], p. LVIII, n. 225 pour plus d'information et des références à la littérature secondaire. À plusieurs points, la description du contenu faite par Maksimczuk (pp. LVIII-LX) corrige et supplémente celle de Coxe.

[4] MAKSIMCZUK, *Anthology* [voir n. 1], en suivant une trace laissée par M. RICHARD, *Florilèges spirituels grecs*, dans *Dsp*, 5 (1962), col. 486 (repris dans ses *Opera minora*, I, Turnhout – Leuven, 1976, n° 1). Sur la date du *Parisinus*, pour laquelle aussi le XIe siècle a été suggéré, voir p. 100, n. 19 de l'étude de Maksimczuk (dans son entièreté, notre description du codex et de l'anthologie est empruntée à son article).

CLASSEMENT DES TÉMOINS

On peut adopter le *stemma* de l'édition d'autres Lettres, à l'exception des témoins **U** (modification de la position) et **Pa** (nouveau témoin) :



La troisième recension **D E G K L M O** se distingue par la manque de l'extrait 16. Ici et là, elle a changé le texte de façon moins importante (voir 2.3, 2.5 et 2.6). À l'intérieur de cette recension, **D** contient plusieurs leçons qu'il ne partage avec aucun autre témoin (par ex. 2.3, 7.5, 8.1, 15.6, 15.7, l'omission du titre de l'extrait 1 et les variantes dans les titres des extraits 3, 6 et 10). Malheureusement, la Lettre N n'offre aucune leçon qui confirme que les témoins **E G K L M O** dépendent tous, directement ou indirectement, du même frère de **D** ; pour cette relation, on a eu confiance dans les conclusions formulées pour d'autres *stoicheia*.[5] Ce qui est bien clair

[5] L'absence de leçons probantes est sans doute liée au nombre très restreint des textes transmis par **K L** (extraits 1-7) et **M O** (extraits 9-10).

est le fait qu'à l'intérieur de cette famille le groupe **K L** peut être isolé : ils sont seuls à ne renfermer que le premier chapitre, et ils contiennent une transposition (du titre de l'extrait 1) et une addition (dans le titre de l'extrait 3)[6] qu'on ne retrouve nulle part ailleurs. Il n'y a pas d'erreurs et de variantes qui caractérisent **K** seul, mais cela est bien le cas de **L** : deux erreurs confirment que **L** est un apographe de **K** (l'omission de μὴ en 2.6 et la variante Ἐὰν pour Κἂν en 6.1).[7] Nonobstant le nombre restreint des extraits transmis en **M O**, deux leçons permettent d'isoler le groupe **E G M O** à l'intérieur de la famille **E G K L M O** : 9.3 et 10.2.[8] L'addition d'un article en **G M O** seuls (9.3), d'une part, et l'ajout d'une préposition en **E** seul (titre de l'extrait 10),[9] d'autre part, sont les uniques indices qui suggèrent que ces deux branches dépendent d'un modèle commun.[10] La parenté de **M O** à l'intérieur du groupe **G M O** se confirme par le fait que ces deux manuscrits ne contiennent que les extraits 9-10. Malheureusement, la Lettre N n'offre pas de cas confirmant que **M** est un apographe du manuscrit **O**, qui à son tour dépend de **G**.[11]

Le nombre de variantes qui caractérisent la deuxième recension **B C S** est restreint : la numérotation des trois chapitres, une variante dans le titre du premier chapitre, une omission en 14.6, et une variante de moindre importance en 15.4. Tandis que **C** n'a aucune leçon qui n'est pas partagée par **B S**, ces deux derniers manuscrits contiennent plusieurs erreurs qui ne se trouvent nulle part ailleurs : des omissions (de καὶ² en 6.2, de σου² en 9.3, de σκυθρωποί en 12.1, de μετὰ¹ … νηστείαν en 14.6, de εἰς … ἐμβληθέντες en 14.13-14, et de καὶ en 17.1), des additions (de σου après πατὴρ en 12.5 et de καὶ devant Ἠλίας en 14.5) et d'autres variantes (par ex. χορεύει au lieu de χωλεύει en 7.10 et σῶμα au lieu de πνεῦμα en 18.5). À l'intérieur de ce groupuscule, seul **S** a de variantes et fautes supplémentaires, qui ne se trouvent pas en **B**, dont voici une sélection : 6.3 (la transposition de ἀκούσῃ après

[6] Le manuscrit **L** ajoute ἁγίου εὐαγγελίου.

[7] Dans le titre du premier chapitre, **L** a changé en να´ le numéro ο´ de son modèle **K** ; voir aussi J. H. DECLERCK, *Un manuscrit peu connu : le* Londinensis, Brit. Libr. Add. 17472, dans *Byz*, 51 (1981), p. 488.

[8] Des variantes qui sont caractéristiques des manuscrits **E G** seuls, sont nombreuses dans les extraits absents de **M O**, par ex. 1.2, 2.7-8, 11.3, 12.2, 15.10, 15.15, 15.18 et 17.4.

[9] Il faut toutefois signaler que **G** est illisible à cet endroit, et que les témoins **M O** ajoutent Ἀποστόλου ἐκ devant le titre.

[10] À comparer avec CEULEMANS – MAKSIMCZUK – VAN DEUN – GAZZINI, *La Lettre Rhô* [voir n. 1], p. 146, n. 6.

[11] Pour ces relations, voir R. CEULEMANS – E. DE RIDDER – K. LEVRIE – P. VAN DEUN, *Sur le mensonge, l'âme de l'homme et les faux prophètes : la Lettre Ψ du* Florilège Coislin, dans *Byz*, 83 (2013), pp. 51-53 et 57-58 et MAKSIMCZUK, *Books Δ-Z* [voir n. 1], pp. CVII-CIX, contre E. GIELEN (éd.), *Nicephori Blemmydae De virtute et ascesi, Iosephi Racendytae De virtute* (*CCSG*, 80), Turnhout, 2016, pp. CXXVII-CXXVIII.

ἡμέραν) ; 12.1 (ὡς au lieu de ὥσπερ) ; 18.1 (l'omission de μὴ). De tous ces éléments il ressort que **S** est un apographe de **B** et que **B** est une copie de **C**.[12]

Il nous manque des variantes qui démontrent très clairement que la deuxième et la troisième recension dépendent d'un modèle commun : la seule faute que partagent **C D E G K** est la variante non probante εὐωδία (2.7).[13]

Le manuscrit **A** se caractérise d'un nombre assez élevé de variantes qui lui sont propres, par ex. 2.4, 2.4-5, 2.5, 2.6, 6.2, 7.2, 7.3, 12.6, 14.2, 14.3, 14.13, 15.4, 15.10, 15.12 et 15.16.

Dans l'édition des Lettres Θ et Ψ, on n'a pas pu positionner dans le *stemma codicum* le manuscrit **U**, un témoin important mais complexe et fragmentaire.[14] Tenant compte de l'intégralité du florilège, José Maksimczuk a tout récemment suggéré que **U** témoignerait d'un texte du *FC* contaminé, se rapprochant du modèle commun perdu de la famille **E G K**, enrichi de matériel provenant d'un témoin qui remonte plus haut dans le *stemma* que le modèle de la troisième recension et qui est en fait plus proche de l'archétype du *FC*.[15] Parce que le manuscrit ne renferme qu'une dizaine de lignes (c'est-à-dire : l'extrait 7), il n'y a rien d'étonnant à ce que la Lettre N ne permet pas d'arriver à des conclusions définitives.[16] La position du manuscrit **U** dans notre *stemma* est très hypothétique.

À propos de **Pa** on se réfère de nouveau aux recherches de Maksimczuk. Son étude de l'*Anthologia Parisina* a abouti à la suggestion que, bien qu'il soit impossible de la rattacher à tel ou tel manuscrit de la tradition directe du *FC*, une parenté entre **Pa** et la recension I est probable, mais pas tout à fait sûre.[17] La Lettre N, dont **Pa** ne contient que deux extraits très courts,

[12] Cf. Ceulemans – Maksimczuk – Van Deun – Gazzini, *La Lettre Rhô* [voir n. 1], p. 147 (avec n. 12). Des arguments ultérieurs sont rassemblés par Maksimczuk, *Books Δ-Z* [voir n. 1], pp. lxxi-lxxiv et par T. Fernández – J. Maksimczuk, *On the Oldest Witnesses of the Second Recension of the* Florilegium Coislinianum*: Par. gr. 924 model of Athen., EBE, 464 (with an Appendix on the Athon., Laura K 113)*, à paraître.

[13] Voir en outre l'omission de l'attribution des extraits 15 et 17 en **C D E G**, une omission en **C D E** (dans le titre de l'extrait 13), une variante partagée par **C E G** (15.14) et une autre transmise en **C D** (11.6).

[14] R. Ceulemans – P. Van Deun – S. Van Pee, *La vision des quatre bêtes, la* Théotokos*, les douze trônes et d'autres thèmes : la Lettre Θ du* Florilège Coislin, dans *Byz*, 86 (2016), pp. 97-98 et Ceulemans – De Ridder – Levrie – Van Deun, *Sur le mensonge* [voir n. 11], pp. 56-57. Comparer aussi P. Van Deun, *Un extrait pseudo-chrysostomien sur l'intempérance et la lèpre (*CPG *4878)*, dans F. P. Barone – C. Macé – P. A. Ubierna (éds.), *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu* (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 73), Turnhout, 2017, pp. 1043-1044.

[15] Maksimczuk, *Books Δ-Z* [voir n. 1], pp. ci-cv.

[16] Tirons juste l'attention, non seulement sur quelques leçons individuelles en **U** (le titre de l'extrait 7 et 7.4), mais surtout sur une variante qu'il partage avec **A E G K** (l'addition en 7.3).

[17] Consulter Maksimczuk, *Anthology* [voir n. 1], pp. 114-117 et *Books Δ-Z* [voir n. 1], pp. xciii-xcix.

n'offre aucune preuve ni contre, ni pour cette hypothèse : le manuscrit partage quelques leçons avec le *FC* contre la source (9.1 καιρὸν et 9.2 σου), mais aussi avec la source contre le *FC* (8.1 βλεφάροις), et l'ordre des deux extraits 9-8 y est différente elle aussi.[18]

Contenu

Le *stoicheion* N ne contient que trois chapitres, qui à leur tour renferment 7, 3 et 8 extraits respectivement.

Pour la plus grande partie,[19] la nature de cette Lettre est pratique et didactique, contre beaucoup d'autres *stoicheia* du florilège qui se singularisent par leur caractère intellectuel, philosophique ou exégétique. Les trois chapitres de la Lettre N se concentrent successivement sur les soins pour les malades (premier chapitre), sur la vigilance (deuxième chapitre) et sur la vertu du jeûne (troisième chapitre). Le caractère pratique de la Lettre N se manifeste par l'emploi quasi-systématique de conseils et de commandes.[20]

À l'intérieur des chapitres A′ et B′, les extraits sont arrangés par auteur (et non par thème, comme c'est le cas ailleurs dans le *FC*)[21] : chacun des deux chapitres s'ouvre avec des passages les uns après les autres de l'Ancien (1-2 et 8-9) et du Nouveau Testament (3-4 et 10), avant de passer aux extraits d'auteurs patristiques (5 et 6-7).[22] La structure du dernier chapitre est un peu différente : l'extrait néotestamentaire (12) y est suivi d'un passage du prophète Joël (13). De plus, ce chapitre est plutôt thématique : le premier extrait patristique (14), qui énumère des *exempla* bibliques, se rattache à la sélection de passages bibliques qui le précèdent, et les extraits 15-18 suivent logiquement l'un à l'autre en traitant du même sujet.[23]

[18] À propos de la leçon 8.1 βλεφάροις, voir l'hypothèse formulée par Maksimczuk, *Anthology* [voir n. 1], pp. 111-112.

[19] À l'exception de la première partie du fragment 17, qui s'avère être plutôt étiologique.

[20] On verra l'abondance des impératifs à travers le texte.

[21] Cf. T. Fernández, *Book Alpha of the Florilegium Coislinianum: A Critical Edition with a Philological Introduction*, diss. doct., KU Leuven, 2010, pp. xxvii-xxviii et Maksimczuk, *Books Δ-Z* [voir n. 1], pp. xxi-xxii.

[22] Un tel ordre est plus caractéristique des *Sacra* que du *FC*, comme l'ont démontré K. Holl, *Die* Sacra Parallela *des Johannes Damascenus* (*TU* nF, 1, 1), Leipzig, 1897, pp. 182 et 201 et Fernández, *Book Alpha* [voir n. 21], p. xxxv. Voir aussi plus loin.

[23] Cet arrangement plus thématique démontre que dans le troisième chapitre la parenté avec les *Sacra* est moins forte que dans les deux premiers chapitres (voir plus loin). Indicatif est le fait que l'extrait de Joël ne se retrouve pas dans les *Sacra*, comme le révèle son absence de l'étude d'O. Wahl, *Die Prophetenzitate der Sacra Parallela in ihrem Verhältnis zur Septuaginta-Textüberlieferung*, I, *Einleitung. Erster Teil: Die Sacra Parallela und ihre Textüberlieferung. Zweiter Teil: Das Textmaterial zu den Prophetenzitaten* (*Studien zum Alten und Neuen Testament*, 13), München, 1965, pp. 216-217.

Parmi ces 18 extraits, il y en a plusieurs qui soulèvent des problèmes.[24] Il s'agit ici surtout des morceaux attribués à Jean Chrysostome, qui n'ont pas tous pu être identifiés.

On notera tout d'abord que quelques-uns de ces textes sont également cités ailleurs dans le *FC*. Deux autres extraits tirés des *Homiliae in Ioannem* chrysostomiennes (cf. l'extrait 6) se lisent dans l'extrait E 42,[25] ainsi que dans la Lettre Λ, dont on attend encore l'édition critique.[26] Les *Homiliae de paenitentia* de Chrysostome (cf. l'extrait 15) sont présentes dans la Lettre M, inédite.[27] L'œuvre pseudo-chrysostomienne *De ieiunio* est à son tour citée dans la Lettre Γ (extrait 21.1-5).[28]

Selon Sebastian Haidacher, l'extrait 6 serait tiré d'une homélie authentique de Chrysostome, perdue aujourd'hui : Ὅτι χρὴ γενναίως φέρειν τὴν πενίαν (*CPG* 4495.1).[29] Bien qu'en effet on ne puisse pas identifier la deuxième moitié de cet extrait, on trouve les premières lignes dans les *Homiliae in Ioannem* qu'on vient de mentionner.

L'extrait 15 est un centon qui combine des passages authentiques de Chrysostome, pris aux *Homiliae de paenitentia*, avec des morceaux pseudo-chrysostomiens, tires du *De ieiunio*.

Le *De ieiunio* est omniprésent dans la Lettre N ; en effet, les extraits 14-18 ont été pris à cet ouvrage (soit intégralement, soit partiellement), ou s'en sont inspirés par endroits. Sa présence est même plus étendue qu'une comparaison avec la *PG* 61, coll. 787-790 ne le suggère : les lignes 19-23 de l'extrait 15, qui sont absentes de la *PG*, se trouvent dans une version plus longue du *De ieiunio*, inédite jusqu'ici et transmise, par exemple, dans l'*Oxoniensis, Lincoln College gr.* 1, ff. 52ᵛ-57ʳ (du XIVᵉ siècle).[30]

[24] Remarquons en outre le nombre élevé des attributions qui sont trompeuses (l'extrait 10) ou fautives (les extraits 5, 8, et 18 ; sur ce dernier, voir les notes 30 et 31 plus loin).

[25] Éd. MAKSIMCZUK, *Books Δ-Z* [voir n. 1], p. 56.

[26] Un passage de l'homélie 1, 3 (*PG* 59, col. 28.2-3) est le premier extrait du deuxième chapitre du *stoicheion* Λ, intitulé Ἀπόδειξις περὶ τοῦ λῃστοῦ ὅτι εἰσῆλθεν εἰς τὸν παράδεισον (cf. Lc. 23.39-43).

[27] Il s'agit du huitième extrait du deuxième chapitre, intitulé Περὶ μετανοίας, qui combine deux morceaux de l'homélie 2, 1 et 2, 3, dont le texte diffère considérablement de celui qu'on lit dans la *PG* 49, coll. 285.11-32 et 287.40-42.

[28] Voir I. DE VOS – E. GIELEN – C. MACÉ – P. VAN DEUN, *L'art de compiler à Byzance : la Lettre Γ du Florilège Coislin*, dans *Byz*, 78 (2008), p. 212.

[29] S. HAIDACHER, *Chrysostomos-Fragmente im Maximos-Florilegium und in den Sacra Parallela*, dans *BZ*, 16 (1907), pp. 170 (sur cette homélie) et 185 (fragment 53). Notons que Haidacher ne traite pas de l'extrait 6 du *FC* mais de son parallèle dans les *Sacra* (sur lequel, voir plus loin).

[30] Nous remercions Sever Voicu de nous avoir informés sur l'existence de cette version longue. Elle est signalée en termes plus brefs par M. AUBINEAU, *Codices Chrysostomici Graeci*, I, *Codices Britanniae et Hiberniae* (*Documents, études et répertoires publiés par l'IRHT*, 13), Paris, 1968, p. 86 (codex 104). Un autre témoin, l'*Oxoniensis, Bodleianus Auct.*

L'extrait 18 réunit dans un centon quelques phrases de la 14e homélie d'Astérios d'Amasée (ainsi qu'un seul passage du *De ieiunio* pseudo-chrysostomien). L'attribution fautive (Γρηγορίου πρεσβυτέρου) ne doit pas nous surprendre : presque tous les manuscrits de la tradition directe transmettent l'homélie d'Astérios sous le nom de Grégoire (de Nysse).[31]

Comparaison avec d'autres florilèges[32]

Les deux premiers chapitres de la Lettre N (= extraits 1-10) ont été considérés par Marcel Richard comme des sections que le compilateur a fabriquées en utilisant un ou plusieurs florilèges qui d'une façon à l'autre font partie de la tradition des *Sacra*, le florilège monumental en trois livres compilé au VIIe siècle et faussement attribué à Jean Damascène (*CPG* 8056).[33] Par contre, il a appelé le troisième chapitre de la Lettre N « mixte », c'est-à-dire un chapitre dans lequel le compilateur aurait combiné des emprunts aux *Sacra* avec des morceaux appartenant au « noyau primitif » du *FC*.[34]

Même si on n'est pas d'accord avec la manière dont Richard a présenté la composition du *FC* comme un procès en plusieurs étapes[35] et même si l'extrait 5 de la Lettre N n'a aucun parallèle dans les *Sacra*, la parenté

T. 3. 12 (Misc. 229) de la fin du XIVe siècle (ff. 244v-248v), démontre que ce texte n'est pas toujours attribué à Chrysostome : on trouve aussi l'attribution à Grégoire (de Césarée), comme nous l'informe Coxe, *Catalogi* [voir n. 3], col. 782.

[31] C. Datema, *Asterius of Amasea. Homilies I-XIV. Text, Introduction and Notes*, diss. doct., Leiden, 1970, p. 197. Voir en particulier l'attribution de son manuscrit P (p. 205, apparat critique).

[32] On notera qu'aucun extrait de la Lettre N ne se retrouve dans le florilège pseudo-maximien des *Loci communes* (*CPG* 7718). Nous n'avons pas dépisté les parallèles avec les *Loci communes* du pseudo-Antoine Melissa (sur lequel, voir Ceulemans – Van Deun – Van Pee, *La vision* [voir n. 14], p. 105, n. 58).

[33] On affine ici la terminologie utilisée dans nos éditions d'autres Lettres du *FC* (« *Sacra Parallela* »), en appelant « *Sacra* » la compilation monumentale qui n'a pas survécu en forme originale mais seulement par la voie de quelques anthologies dérivées, parmi lesquelles le *Florilegium Vaticanum*, le seul à être disponible en forme imprimée (*PG* 95, coll. 1040-1588 et *PG* 96, coll. 9-441, d'après un *codex deterior*). Voir J. Declerck, *Les* Sacra Parallela *nettement antérieurs à Jean Damascène : retour à la datation de Michel Le Quien*, dans *Byz*, 85 (2015), pp. 33-34 et, de façon plus extensive, T. Thum (éd.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos,* VIII/4-5, *Iohannis monachi (VII saeculo ineunte) Sacra olim Iohanni Damasceno attributa. Liber II. De rerum humanarum natura et statu. Erste Rezension* (*PTS*, 74-75), Berlin – Boston, 2018, 2 vols., I, pp. xix-xxv (avec une note sur la terminologie à la p. xxi).

[34] Richard, *Florilèges* [voir n. 4], coll. 485-486.

[35] Des réserves vis-à-vis de sa présentation du *FC* comme étant la combinaison d'un « noyau primitif » et des éléments empruntés aux *Sacra*, ont été formulées par Fernández, *Book Alpha* [voir n. 21], pp. xxxvi-xxxviii et Maksimczuk, *Books Δ-Z* [voir n. 1], pp. xxii-xxiii.

entre les deux florilèges est évidente : douze morceaux de la Lettre N se lisent également dans les *Sacra*,[36] et cela est également le cas des titres des trois chapitres du *FC*, qui se retrouvent tels quels, si non dans les *Sacra*, bel et bien (et dans le même ordre) dans le *Florilegium Vaticanum* (= *FlorVat*).[37]

La parenté entre les *Sacra* et le *FC* est claire, mais la nature précise de cette parenté ne l'est pas. Basée sur des similarités à propos du texte et de la structure d'autres Lettres, l'hypothèse a été formulée que le *FC* aurait été compilé à partir des *Sacra*, indépendamment de son « frère », le *FlorVat*.[38] On aurait aimé de voir que la publication récente de l'édition critique de la première recension du deuxième livre des *Sacra* nous permettrait de porter un jugement sur cette hypothèse, formulée jadis sur base de l'édition du seul *FlorVat*, tel qu'on le lit dans la *PG* ; en principe, pour ce qui est de la tradition des *Sacra*, cette édition récente rendrait possible de monter, pour la première fois, au-dessus du *FlorVat*.[39]

Mais, malheureusement, on réservera une telle étude aux publications postérieures, car la Lettre N ne nous a pas été utile à ce propos ; en effet, la plus grande partie de ce *stoicheion* manque dans le *FlorK*, et, pour toute cette section, le texte établi par Thum est en fait celui du *FlorVat*.[40]

Le pinax du *FlorK* permet quand-même d'observer que les premier et deuxième chapitres de la Lettre N du *FC* doivent avoir eu un parallèle dans le deuxième livre des *Sacra*.[41] D'autre part, un parallèle avec le troisième

[36] Il s'agit de citations bibliques et d'extraits attribués à Jean Chrysostome.

[37] Pour ce qui est du troisième chapitre (Περὶ νηστείας), on notera que le *FlorVat* offre un titre un peu plus long : Περὶ νηστείας καὶ νηστευόντων (*PG* 96, col. 192.50).

[38] FERNÁNDEZ, *Book Alpha* [voir n. 21], p. XLIII ; IDEM, *The* Florilegium Coislinianum *and Byzantine Encyclopaedism*, dans S. NEOCLEOUS (éd.), *Papers from the First and Second Postgraduate Forums in Byzantine Studies: 'Sailing to Byzantium'*, Newcastle-upon-Tyne, 2009, p. 141 ; MAKSIMCZUK, *Books Δ-Z* [voir n. 1], p. CXXI.

[39] L'éditeur des *Sacra* a reconstruit le texte de la première recension du deuxième livre (*Sacra* II^{I}) sur base de deux sources : (1) le *FlorK*, un florilège transmis dans le *Vaticanus gr.* 1553 (Xe siècle), qui contient une sélection monumentale du deuxième livre sans le mêler avec d'autres matériaux et qui a conservé le texte des *Sacra* dans une forme assez pure ; (2) le *FlorVat*, transmis dans plusieurs témoins directs et indirects, dans lesquels les trois livres des *Sacra* ont été mélangés (THUM, *De rerum humanarum* [voir n. 33], I, pp. CXV–CXVI et ailleurs dans son introduction).

[40] Très probablement, l'absence du texte dans le *FlorK* est due à une perte matérielle survenue dans le modèle inconnu du *Vaticanus gr.* 1553 : cf. THUM, *De rerum humanarum* [voir n. 33], I, pp. XXXI–XXXIII. Les extraits II^{I}1514, II^{I}1517 et II^{I}1518 (Thum, pp. 843-847) sont les seuls à avoir été édités d'après le *FlorK* et à avoir un parallèle dans le *FC* (= les extraits 8-10). Ils sont tous des extraits de la Bible, qui se prêtent mal à une comparaison critique, comme le démontre l'étude menée par CEULEMANS – VAN DEUN – VAN PEE, *La vision* [voir n. 14], pp. 103-107.

[41] Pour le pinax du *FlorK*, voir THUM, *De rerum humanarum* [voir n. 33], I, p. 27.

chapitre du *FC* se trouve dans le troisième livre des *Sacra*, inédit jusqu'ici.[42]

Dans le *FlorVat*, on retrouve bel et bien les trois chapitres de la Lettre N du *FC*, et cela dans le même ordre. Selon toute vraisemblance, le compilateur du *FlorVat* lui-aussi a puisé le troisième chapitre, Περὶ νηστείας (καὶ νηστευόντων), au troisième livre des *Sacra*. La présence de ce même chapitre dans le *FC* semble indiquer que le compilateur du *FC* aurait employé une version des *Sacra* dans laquelle les trois livres étaient combinés, comme c'est le cas du *FlorVat*.[43] On notera toutefois que, pour la Lettre N, chacun de ces deux florilèges (le *FC* et le *FlorVat*) contient des passages et des extraits entiers qui sont absents de l'autre.[44]

Principes de l'édition

En établissant le texte de la Lettre N, nous avons privilégié les manuscrits **A** et **C**.[45] En cas de désaccord, nous avons presque toujours considéré comme originale la leçon attestée par deux recensions contre une.[46] Pour des passages qui ne sont pas transmis dans toutes les trois recensions, nous avons pris une décision *ad hoc*.[47] On a fait la même chose lorsqu'une sélection des témoins d'une des recensions s'unit à quelques manuscrits d'une autre recension.[48] Dans deux cas, on a changé le texte du florilège, contre tous les manuscrits (15.3 *bis*).

[42] Voir la référence aux Παράλληλα (= le troisième livre des *Sacra*) dans le pinax des *Sacra* II^{I} dans le *FlorK*, éd. Thum, *De rerum humanarum* [voir n. 33], I, p. 28.

[43] Voir déjà Richard, *Florilèges* [voir n. 4], col. 486.

[44] Ajoutons que quelques parallèles avec le *FlorVat* qu'on a signalés dans l'apparat pour l'extrait 2, se trouvent dans des Lettres qui n'ont rien à faire avec le *stoicheion* N (Lettres I et O).

[45] Par conséquence, nous imprimons un titre dans lequel le *stoicheion* est écrit en pleines lettres (Νῦ au lieu de N), leçon des manuscrits **A C D**, qui ici n'offrent pas seulement la première lettre, comme ils le font dans tous les *stoicheia* édités jusqu'à présent (par ex. P au lieu de Ῥῶ). Afin d'éviter la confusion, nous n'avons pas noté dans l'apparat la variante « N », transmise par **E G**.

[46] Nous avons dû nous écarter de ce principe en 2.7 (εὐοδία, **A** avec la source).

[47] (1) L'extrait 16 est absent de la recension III : la seule fois que **A** et **C** s'opposent dans cet extrait, nous avons donné préférence à **C** (16.8). (2) Pour le titre des extraits 7 et 15-17, nous n'avons que le témoignage du ms. **A** (et **U**, dans le cas de l'extrait 7), que nous avons suivi à ce point : l'omission de ces titres dans la recension III ne surprend pas, et aussi leur absence de **C** est secondaire (le même manuscrit omet aussi le titre des extraits 14 et 18 ; voir en outre sa curieuse répétition de Παροιμιῶν dans le titre du premier chapitre). (3) Dans le titre de l'extrait 13, on a suivi le témoignage du manuscrit **A** seul. (4) En 14.6, on a suivi **A**, qui est en accord avec la source, contre **C** (dans un passage omis par la troisième recension).

[48] Voir 7.3 (προσέχει), 7.7 (ἀρνουμένη), 11.6 (ἰάματά), 14.2 (Μωϋσῆς), 15.9 (τροφῆς) et 15.14 (βρώματος).

La numérotation des *chapitres* est celle qui se trouve dans la recension I, qui est la seule à avoir numéroté les chapitres par Lettre. Nous avons renvoyé à l'apparat la numérotation continue, typique des deux autres recensions, ainsi que celle de l'*Anthologia Parisina*.[49] La numérotation des *extraits* est la nôtre : dans les manuscrits, les extraits n'ont pas reçu de numérotation. De plus, les manuscrits ne sont pas toujours en accord à propos de la façon dont les extraits sont cités à l'intérieur des chapitres ; dans notre édition, on a suivi l'usage propre aux recensions I et II.[50]

Notre édition est accompagnée de cinq apparats contenant respectivement[51] :

– l'identification des sources,
– les variantes des manuscrits à propos des titres et des attributions,[52]
– les variantes textuelles des manuscrits,
– le comparaison du texte du florilège avec celui de la source,[53]
– l'identification des mêmes extraits cités dans les *Sacra* et le *FlorVat*.

KU Leuven

Reinhart CEULEMANS
reinhart.ceulemans@kuleuven.be

José P. MAKSIMCZUK
jose.maksimczuk@kuleuven.be

Peter VAN DEUN
peter.vandeun@kuleuven.be

[49] La numérotation, différente de celle qu'on trouve dans notre apparat, citée pour le premier chapitre en **E** par DECLERCK, *Un manuscrit* [voir n. 7], p. 488, est celle qui se trouve dans le pinax de **E** (f. 3r ρμ´ ; identique dans le pinax de **G**, f. 3r). Pour le décalage entre ces pinakes et le texte, voir FERNÁNDEZ, *Book Alpha* [voir n. 21], p. LXXVIII, n. 198.

[50] Ces variations sont assez limitées. On ne signalera ici que trois différences vis-à-vis de notre édition (mais voir aussi la description de **Pa** plus haut). (1) Dans la troisième recension (**D E G**), les extraits 14-15 et 17 sont combinés (l'extrait 16 étant absent). (2) Le témoin **D** seul (contre **E G**) fait la même chose avec les extraits 6-7. (3) En **C**, les extraits 16-17 sont combinés.

[51] Voici l'ordre général des manuscrits dans les apparats : **A Pa C U D E G K**. Les apographes directs, manuscrits **B S M O L**, n'y figurent pas.

[52] Dans cet apparat, nous n'indiquons pas si ces leçons se trouvent soit *in margine*, soit *in textu*.

[53] En ce qui concerne le *De ieiunio* pseudo-chrysostomien, on n'a fait la comparaison avec l'*Oxoniensis, Lincoln College gr.* 1 qu'à propos des lignes 19-23 de l'extrait 15. Dans les autres sections de cet extrait ainsi que dans les extraits 14 et 17-18, la comparaison se réfère à la version *PG* du texte.

Summary

This article offers the *editio princeps* of the Letter N of the *Florilegium Coislinianum*, an alphabetically arranged anthology compiled around the turn of the tenth century. The *stoicheion* N consists of three chapters (= eighteen excerpts), treating respectively the care of sick and weak people (οἱ νοσοῦντες), the virtues of being vigilant (νήφειν) and those of fasting (νηστεία). While the sources include Asterius of Amasea (*Homily 14*) and Gregory of Nazianzus (*Letter 32*), by far most of the fragments were excerpted from the Bible and from chrysostomica, both authentic (*Homily 60(59) on John* and *Homily 6 on penitence*) and pseudepigraphic (*On the centurion [Luke 7.2]* and *On fasting*). Not all of the text attributed to Chrysostom could be identified. Almost all the contents of the Letter N can be found also in the textual tradition of the *Sacra* falsely attributed to John of Damascus.

Conspectus siglorum

Recensio I

A *Parisinus, Coislinianus* 294 (*s*. XI-XII), ff. 206^{r}-209^{v}
Pa *Parisinus gr*. 852 (*s*. X), f. 128^{v}

Recensio II

C *Parisinus gr*. 924 (*s*. X), ff. 257^{r}-262^{r}

Recensio III

D *Mediolanensis, Ambrosianus* Q 74 sup. (*s*. X), ff. 85^{v}-87^{r}
E *Argentoratensis, Bibliotheca Nationalis et Universitatis gr*. 12 (*a*. 1285-1286), ff. 133^{v}-136^{r}
G *Athous, Iviron* 38 (*a*. 1281-1282), ff. 80^{v}-83^{r}
K *Athous, Koutloumousiou* 9 (*s*. XIV), pp. 505-506

Recensio mixta

U *Oxoniensis, Bodleianus, Baroccianus* 91 (*s*. XV), f. 170^{r}

Στοιχεῖον Νῦ

Α΄ Περὶ νοσούντων, ὅτι χρὴ ἐπισκέπτεσθαι αὐτούς

1 Παροιμιῶν

Ὃς φράσσει τὰ ὦτα αὐτοῦ τοῦ μὴ ἀκοῦσαι ἀσθενοῦς, καὶ αὐτὸς ἐπικαλέσεται καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀκούων.

2 Σιράχ

Μὴ ὄκνει ἐπισκέπτεσθαι ἀρρώστους. Τέκνον, ἐν ἀρρωστήματί σου μὴ παράβλεπε, ἀλλ᾽ εὖξαι κυρίῳ, καὶ αὐτὸς ἰάσεταί σε· ἀπόστησον πλημμέλειαν καὶ εὔθυνον χεῖρας καὶ ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας κάθαρον καρδίαν· δὸς εὐωδίαν καὶ μνημόνευσον σεμιδάλεως καὶ λίπανον προσφορὰν ὡς μὴ ὑπάρχουσαν. Καὶ ἰατρῷ δὸς τόπον – καὶ γὰρ αὐτοῦ χρεία, καὶ γὰρ αὐτὸν ἔκτισε κύριος – καὶ μὴ ἀποστήτω σου. Ἔστιν ὅτε καὶ ἐν χερσὶν αὐτῶν εὐοδία· καὶ γὰρ αὐτοὶ κυρίου δεηθήσονται, ἵνα εὐοδώσῃ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν καὶ ἴασιν χάριν ἐμβιώσεως. Ὁ ἁμαρτάνων ἔναντι τοῦ ποιήσαντος αὐτόν, ἐμπέσοι εἰς χεῖρας ἰατροῦ.

Tit. litterae ACDEG **Tit. capitis** ACDEGK **Tit. frg. 1** ACEGK **1** ACDEGK **Tit. frg. 2** ACDEGK **2** ACDEGK

1.1-2 Prov. 21.13 **2.1** Sir. 7.35 **1-9** Sir. 38.9-15

Tit. capitis Α΄] ρμζ΄ C, ρλθ΄ DEG, ο΄ K | Περὶ … αὐτούς] illeg. G | ὅτι … αὐτούς] Παροιμιῶν (sic) C **Tit. frg. 1** Παροιμιῶν] ante titulum capitis transp. K

1.2 ἀκούων] εἰσακούων EG **2.1** ἀρρωστήματί] ἀρρωστήμα (sic) A[a.c.] **3** κάθαρον] καθάρισον DEGK | καρδίαν] σου add. D **4** δὸς εὐωδίαν] om. A **4-5** καὶ[2]…ὑπάρχουσαν] om. A **5** ὑπάρχουσαν] ὑπάρχ() DK, ὑπάρχειν EG | Καὶ] om. DEGK | καὶ[1]…χρεία] om. A | αὐτὸν] αὐτὸς A **6** καὶ[1]…σου] ante καὶ (l. 7) transp. A | ὅτε] ὥστε D[a.c.] | αὐτῶν] αὐτῷ DEGK **7** εὐοδία] εὐωδία CDEGK **7-8** ἀνάπαυσιν…ἐμβιώσεως] χάριν ἐμβιώσεως ἴασιν καὶ ἀνάπαυσιν EG

1.1 αὐτοῦ] non hab. Prov. (sed vid. app. crit.) | ἀκοῦσαι] ἐπακοῦσαι Prov. **2** ἀκούων] εἰσακούων Prov. **2.1** ἀρρώστους] ἄρρωστον Sir. (sed. vid. app. crit.) **3** κάθαρον] καθάρισον Sir. **4** μνημόνευσον] μνημόσυνον Sir. (sed vid. app. crit.) **5** ὑπάρχουσαν] ὑπάρχων Sir. | καὶ[1] … χρεία] post σου hab. Sir. **6** ante ὅτε] καιρὸς hab. Sir.

Tit. capitis *Sacra* II[1] litt. N cap. 1, ed. Thum, p. 27.11-12 = p. 834.2-3 **1.1-2** *Sacra* II[1]1501, ed. Thum, p. 834.10-11 iuxta *FlorVat* **2.1** *Sacra* II[1]1502, ed. Thum, p. 835.3 iuxta *FlorVat* **1-2** *Sacra* II[1]1503, ed. Thum, p. 835.7-8 iuxta *FlorVat* **2-3** *FlorVat*, *PG* 96, col. 213.15-17; Wahl 1974, p. 150 **4-5** Wahl 1974, p. 150 **5-6** *FlorVat*, *PG* 96, col. 61.8-9; Wahl 1974, p. 150 **6-8** Wahl 1974, pp. 150-151 **8-9** *FlorVat*, *PG* 96, col. 61.9-10; Wahl 1974, p. 151

3 Ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαῖον

Ἠσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με.

4 Τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς

Μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων, ὡς συνδεδεμένοι, τῶν ἀσθενῶν, ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι.

5 Βασιλείου

Ὕλην ἀρετῆς ποιοῦ τὴν ἀσθένειαν.

6 Τοῦ Χρυσοστόμου

Κἂν μηδὲν ἔχῃς ἐνεγκεῖν τῷ ἀσθενοῦντι διὰ τὴν πενίαν, σαυτὸν εἰσάγαγε καὶ τὴν ἀπὸ τῶν ῥημάτων αὐτῷ παραμυθίαν προσένεγκε· οὕτω γὰρ καὶ κατ᾽ ἐκείνην ἀκούσῃ τὴν ἡμέραν· *Ἀσθενὴς ἤμην καὶ ἐπεσκέψασθέ με.*

7 Τοῦ αὐτοῦ

Πολλοὶ τῶν πλουσίων παρὰ τῶν ὑγιαινόντων ἀπαιτοῦσι τὰς ὑπηρεσίας δίχα συγγνώμης, νοσούντων δὲ οὐδεμίαν φροντίδα τίθενται, ἀλλὰ προσπεσούσης νόσου, κεῖται μὲν ἀνεπίσκεπτος ἡ παιδίσκη, χαμαὶ ἐρριμμένη. Οὐ προσέχει ὁ δεσπότης, οὐκ ἐπισκέπτεται δέσποινα, ἀλλὰ κἄν ποτε δεήσοι τὴν δέσποιναν παραβαλεῖν αὐτῇ, οὐκ ἐπισκέπτεται ὡς ὁμογενῆ, ἀλλὰ βλοσυρῷ

Tit. frg. 3 ACDEGK **3** ACDEGK **Tit. frg. 4** ACDEGK **4** ACDEGK **Tit. frg. 5** ACDEGK **5** ACDEGK **Tit. frg. 6** ACDEGK **6** ACDEGK **Tit. frg. 7** AU **7** ACUDEGK

3.1 Matth. 25.36 **4.1-2** Hebr. 13.3 **5.1** Greg. Naz., *Ep.* 32, 14, ed. Gallay, p. 42.17-18 **6.1-2** Io. Chrys., *In Io. hom.* 60(59), 6, *PG* 59, col. 336.20-22 **2-3** locum non invenimus **3** Matth. 25.43 **7.1-10** Ps.-Io. Chrys., *In cent.*, *PG* 61, col. 770.29-42

Tit. frg. 3 Ἐκ … Ματθαῖον] illeg. G | Ἐκ … κατὰ] om. (sic) D | Ματθαῖον] εὐαγγελίου add. K **Tit. frg. 4** Τῆς … ἐπιστολῆς] illeg. G | Τῆς] Τοῦ ἀποστόλου ἐκ praem. EK ἐπιστολῆς] om. EK **Tit. frg. 6** Τοῦ] om. D **Tit. frg. 7** αὐτοῦ] Χρυσοστόμου U

6.2 ῥημάτων] αὐτῶν add. A **3** με] om. K[a.c.] **7.2** οὐδεμίαν] οὐδεμία A **3** ἐρριμμένη] ἐνειμμένει (sic) A | προσέχει] δὲ add. AUEGK **4** οὐκ…δέσποινα] οὐδὲ ἡ δέσποινα ἐπισκέπτεται U[e c.] **5** αὐτῇ] αὐτὴν D

4.1 ἀσθενῶν] κακουχουμένων Hebr. **5.1** ποιοῦ] ποιούμενος Greg. **6.1** ἐνεγκεῖν … σαυτὸν] εἰσενεγκεῖν Chrys. **2** καὶ[1]] non hab. Chrys. | ῥημάτων … προσένεγκε] λόγων παράκλησιν Chrys. **2-3** οὕτω … με] non hab. Chrys. **7.1** post Πολλοὶ] δὲ hab. Ps.-Chrys. | τῶν[2]] μὲν Ps.-Chrys. **3** κεῖται … ἐρριμμένη] τῆς παιδίσκης χαμαὶ ἐρριμμένης Ps.-Chrys. **4** ἀλλὰ] non hab. Ps.-Chrys. | δεήσοι] δέῃ Ps.-Chrys. **5** αὐτῇ] non hab. Ps.-Chrys.

3.1 *Sacra* II[1]1505, ed. Thum, p. 836.3 iuxta *FlorVat* **4.1-2** *Sacra* II[1]1508, ed. Thum, p. 837.7 iuxta *FlorVat* **6.1-3** *Sacra* II[1]1510, ed. Thum, p. 838.3-6 iuxta *FlorVat* **7.1-11** *Sacra* II[1]1511, ed. Thum, p. 839.6-17 et p. 840.5-7 iuxta *FlorVat*

προσέχει τῷ βλέμματι, αὐστηρῷ προσδιαλέγεται ῥήματι, δι’ ὄγκον ὑπερηφανίας τὸ συγγενὲς ἀρνουμένη τῆς φύσεως. Οὐκ οἴδατε τί λέγει ὁ ἅγιος Δαυΐδ· *Ἰδοὺ ὡς ὀφθαλμοὶ δούλων εἰς χεῖρας τῶν κυρίων αὐτῶν, οὕτως οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν πρὸς κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν*; Δυσωποῦ τὴν εἰκόνα, φοβήθητι τὸ γεγραμμένον. Καὶ ὅτε μὲν ἄλογον ζῷον χωλεύει, ἐπιμελῇ διὰ τὴν χρείαν, ὅτε δὲ τὸ λογικὸν ζῷον, περιορᾷς; ὢ τῆς ἀνοίας.

Β΄ Περὶ τοῦ νήφειν καὶ φροντίζειν τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας

8 Τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ

Μὴ δῷς ὕπνον σοῖς ὄμμασι, μηδὲ ἐπινυστάξῃς σοῖς ὀφθαλμοῖς, ἵνα σώζῃ ὥσπερ δορκὰς ἐκ βρόχων καὶ ὥσπερ ὄρνεον ἐκ παγίδος.

9 Σιράχ

Συντήρησον καιρὸν καὶ πρόσεχε σφοδρῶς, ὅτι μετὰ τῆς πτώσεώς σου περιπατεῖς. Πρόσεχε μὴ ἀποπλανηθῇς τὴν διάνοιάν σου. Γρηγόρησον, πάσῃ ζωῇ σου ἀγάπα κύριον καὶ ἐπικαλοῦ αὐτὸν εἰς σωτηρίαν σου.

ACUDEGK **Tit. capitis** APaCDEG **Tit. frg. 8** APaCDEG **8** APaCDEG **Tit. frg. 9** APaCDEG **9** APaCDEG

7.8-9 Ps. 122.2 **10-11** Ps.-Io. Chrys., *In cent.*, *PG* 61, col. 770.47-50 **8.1-2** Prov. 6.4-5 **9.1-2** Sir. 13.13 **2** Sir. 13.8 **2-3** Sir. 13.14

Tit. capitis Β΄] ιβ΄ Pa, ρμη΄ C, ρμ΄ DE, illeg. G | Περὶ … σωτηρίας] illeg. G | σωτηρίας] ἕκαστον add. E **Tit. frg. 8** Τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ] illeg. G

7.6 προσέχει] προσέχειν U[a.c.] **7** ἀρνουμένη] ἀρνούμενος CD **11** περιορᾷς] παρωρᾷς (sic) D **8.1-2** Μὴ…παγίδος] post frg. 9 transp. Pa **1** σοῖς[1]] τοῖς D | ὀφθαλμοῖς] βλεφάροις Pa **9.1** πτώσεώς] πτωχείας Pa **3** ἀγάπα] καὶ praem. EG | κύριον] τὸν praem. G

7.7 post φύσεως] καὶ ἀναγινώσκετε τὰς Γραφὰς hab. Ps.-Chrys. | λέγει] φησιν Ps.-Chrys. **8** post αὐτῶν] ὡς ὀφθαλμοὶ παιδίσκης εἰς χεῖρας τῆς κυρίας αὐτῆς hab. Ps.-Chrys. **10** φοβήθητι … γεγραμμένον] εὐλαβήθητι τὰ γεγραμμένα Ps.-Chrys. **11** ζῷον … ἀνοίας] τουτέστιν, ὁ σὸς οἰκέτης ἀσθενεῖ, ἀπορρίπτεις καὶ οὐ προνοεῖς. Περιορᾷς ὅτι λογικόν ἐστι τὸ ὑπηρετοῦν Ps.-Chrys. **8.1** ὀφθαλμοῖς] βλεφάροις Prov. **9.1** καιρὸν] non hab. Sir. **2** τὴν διάνοιάν] non hab. Sir. (sed vid. app. crit.) | σου] non hab. Sir. **3** ante κύριον] τὸν hab. Sir.

Tit. capitis *Sacra* II[1] litt. N cap. 3, ed. Thum, p. 27.14-15 = p. 843.1-2 **8.1-2** *Sacra* II[1]1514, ed. Thum, pp. 843.11 – 844.2 **9.1-2** *Sacra* II[1]1517, ed. Thum, p. 845.3-4 **2-3** *Sacra* II[1]1518, ed. Thum, p. 845.7-9

10 Τῆς πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς

Ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ. Νήψατε, γρηγορήσατε, ὅτι ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τινα καταπιεῖν· ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει.

Γʹ Περὶ νηστείας

11 Ἡσαΐου

Εἰ εἰς κρίσεις καὶ μάχας νηστεύετε καὶ τύπτετε πυγμαῖς ταπεινόν, ἵνα τί μοι νηστεύητε; Οὐχὶ τοιαύτην νηστείαν ἐξελεξάμην, λέγει κύριος, ἀλλὰ λῦε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας, διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων, πᾶσαν συγγραφὴν ἄδικον διάσπα, διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου καὶ πτωχοὺς ἀστέγους εἰσάγαγε εἰς τὸν οἶκόν σου. Τότε ῥαγήσεται πρώϊμον τὸ φῶς σου καὶ τὰ ἰάματά σου ταχὺ ἀνατελεῖ· τότε βοῶντος εἰσακούσεταί σου, ἔτι λαλοῦντός σου ἐρεῖ· Ἰδοὺ πάρειμι.

12 Ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαῖον

Ὅταν νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί· ἀφανίζουσι γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν, ὅπως φανῶσι τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν. Σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί σου τὴν

Tit. frg. 10 ACDEG **10** ACDEG **Tit. capitis** ACDEG **Tit. frg. 11** ACDEG **11** ACDEG **Tit. frg. 12** ACDEG **12** ACDEG

10.1 I Cor. 10.12 **1-3** I Petr. 5.8-9 **11.1-2** Is. 58.4 **2-7** Is. 58.6-9 **12.1-6** Matth. 6.16-18

Tit. frg. 10 Τῆς … ἐπιστολῆς] illeg. G | Τῆς] om. D, ἐκ praem. E | Κορινθίους] Κορινθίοις A | ἐπιστολῆς] om. D **Tit. capitis** Γʹ] ρμθʹ C, ()αʹ D, ρμαʹ E, illeg. G | Περὶ νηστείας] illeg. G **Tit. frg. 11** Ἡσαΐου] illeg. G **Tit. frg. 12** Ἐκ … Ματθαῖον] illeg. DG

10.2 καταπιεῖν] καταπίῃ ῷ EG **11.1** Εἰ] Μι (sic) A[e c. ut vid.] | νηστεύετε] νηστεύητε D **3** πάντα] om. EG **6** ἰάματά] ἱμάτιά CD | βοῶντος] βοῶν τόσσου (sic) A **12.2** ὅπως] ἂν add. EG

10.1 ὅτι] non hab. I Petr. (sed vid. app. crit.) **3** ante ἀντίστητε] ᾧ hab. I Petr. (sed vid. app. crit.) **11.2** νηστεύητε] νηστεύετε Is. | ante ἐξελεξάμην] ἐγὼ hab. Is. **3** post συναλλαγμάτων] ἀπόστελλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει καὶ hab. Is. **5** εἰσάγαγε] εἴσαγε Is. (sed vid. app. crit.) ante Τότε] ἐὰν ἴδῃς γυμνόν, περίβαλε, καὶ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψῃ hab. Is. | πρώϊμον] πρόιμον Is. (sed vid app. crit.) **6** ante τότε] καὶ προπορεύσεται ἔμπροσθέν σου ἡ δικαιοσύνη σου, καὶ ἡ δόξα του θεοῦ περιστελεῖ σε Is. | βοῶντος] βοήσῃ Is. | ante εἰσακούσεταί] ὁ θεὸς hab. Is. **12.1** post Ὅταν] δὲ hab. Matth. | ὥσπερ] ὡς Matth. (sed vid. app. crit.) **3** ὅτι] non hab. Matth. (sed vid. app. crit.)

10.1 *Sacra* II[1]1521, ed. Thum, p. 846.9 **1-3** *Sacra* II[1]1523, ed. Thum, p. 847.3-5 **Tit. capitis** *FlorVat*, *PG* 96, col. 192.50 **11.1-5** *FlorVat*, *PG* 96, coll. 192.51 – 193.5; Wahl 1965, pp. 450-451 **5-7** Wahl 1965, p. 452 **12.1-6** *FlorVat*, *PG* 96, col. 193.8-16

κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπον νίψαι, ὅπως μὴ φανῇς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων, ἀλλὰ τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὁ πατὴρ ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι ἐν τῷ φανερῷ.

13 Ἰωὴλ προφήτου

Σαλπίσατε σάλπιγγι ἐν Σιών, ἁγιάσατε νηστείαν, κηρύξατε θεραπείαν, συναγάγετε λαόν, ἁγιάσατε ἐκκλησίαν.

14 Τοῦ Χρυσοστόμου

Φάρμακόν ἐστιν ἀναιρετικὸν τῆς ἁμαρτίας ἡ νηστεία, καὶ κατάπλασμα ψυχῆς μαλακτικόν, ἁπαλύνον πρὸς εὐσέβειαν. Πρῶτος Μωϋσῆς νηστεύσας ὑπὸ τὸν γνόφον εἰσῆλθε καὶ συνόμιλος Θεῷ διὰ νηστείας ἐγένετο· τεσσαράκοντα γὰρ ἡμέρας νηστεύσας, νομοθέτης διὰ νηστείας ἐχρημάτισε, καὶ *οὔτε ἄρτον ἔφαγεν οὔτε ὕδωρ ἔπιεν*. Ἠλίας δὲ καὶ αὐτὸς τεσσαράκοντα ἡμέρας μιᾷ τροφῇ τὴν ἔρημον διοδεύσας μετὰ νηστείας, μετὰ νηστείαν Θεὸν ἐθεάσατο, καθὼς οἷόν τε τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν κατανοῆσαι, οὐ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς τὸν ἀσώματον θεασάμενος, ἀλλὰ καρδίᾳ τὸν ἀόρατον κατανοήσας κατὰ τὴν τῆς ψυχῆς καθαρότητα. Δανιὴλ τρεῖς

ACDEG **Tit. frg. 13** ACDEG **13** ACDEG **Tit. frg. 14** ADEG **14** ACDEG

13.1-2 Ioel 2.15-16 **14.1-2** Ps.-Io. Chrys., *De ieiun.*, *PG* 61, col. 788.74-76 **2-3** cf. Ex. 20.21 **2-5** Ps.-Io. Chrys., *De ieiun.*, *PG* 61, col. 789.13-17 **4** cf. Ex. 34.28 **5** Ex. 34.28 **5-6** Ps.-Io. Chrys., *De ieiun.*, *PG* 61, col. 789.36-38 **5-9** Cf. III Regn. 19.4-18 **6-9** Ps.-Io. Chrys., *De ieiun.*, *PG* 61, col. 789.40-43 **9-11** Ps.-Io. Chrys., *De ieiun.*, *PG* 61, col. 789.50-55; cf. Dan. 6.6-9

Tit. frg. 13 Ἰωὴλ προφήτου] illeg. G | προφήτου] om. CDE

12.4 πρόσωπον] σου add. DEG **5** τῷ^{3}] τοῦ A **5-6** οὐρανῷ…φανερῷ] κρυπτῷ DEG **6** ἀποδώσει σοι] ἀποδώσοι A **14.1** ἐστιν] om. G$^{a.c.}$ **2** ἁπαλύνον] ἀπολύνων (sic) A | Πρῶτος] πρῶτον A Μωϋσῆς] Μωσῆς CD **3** εἰσῆλθε] εἰσελήλυθε A **5-9** Ἠλίας…καθαρότητα] om. DEG **6** μιᾷ] fenestram sex litterarum hab. C | μετὰ νηστείαν] om. C **7** κατανοῆσαι] κατανοήσας A

12.4 post πρόσωπον] σου hab. Matth. **5** οὐρανῷ] κρυφαίῳ Matth. | post πατὴρ] σου hab. Matth. | κρυπτῷ] κρυφαίῳ Matth. (sed vid. app. crit.) **6** ἐν … φανερῷ] non hab. Matth. (sed vid. app. crit.) **14.2** ἁπαλύνον] ἀποπλύνουσα Ps.-Chrys. | Πρῶτος] Πρῶτον Ps.-Chrys. **3** ὑπὸ] ἐπὶ Ps.-Chrys. | εἰσῆλθε] εἰσελήλυθε Ps.-Chrys. | ante Θεῷ] τῷ hab. Ps.-Chrys. ἐγένετο] γέγονε Ps.-Chrys. **4** γὰρ] non hab. Ps.-Chrys. | νηστεύσας] τὴν νηστείαν ἐπισυνάψας Ps.-Chrys. **5** ὕδωρ] οἶνον Ps.-Chrys. | ante Ἠλίας] καὶ habet Ps.-Chrys. | καὶ αὐτὸς] non hab. Ps.-Chrys. **6** post ἡμέρας] νηστεύσας καὶ hab. Ps.-Chrys. | μετὰ νηστείας] οὐκ ᾐσθάνετο καμάτου Ps.-Chrys. | ante μετὰ^{2}] καὶ hab. Ps.-Chrys. **8** θεασάμενος] ἐθεάσατο Ps.-Chrys. **9** post Δανιὴλ] δὲ καὶ αὐτὸς hab. Ps.-Chrys.

14.1-2 *FlorVat*, *PG* 96, col. 200.20-22 **2-5** *FlorVat*, *PG* 96, col. 200.35-40

ἑβδομάδας νηστεύσας, εἰς λάκκον λεόντων διὰ ζῆλον ἐμβληθείς, τοὺς θῆρας ἐχαλίνωσε. Καὶ οἱ τρεῖς παῖδες ἐν Βαβυλῶνι, μὴ βουληθέντες τῆς παρανόμου τραπέζης τοῦ βασιλέως μεταλαβεῖν, ἀλλὰ τῇ κατὰ νόμον νηστείᾳ ἐξακολουθήσαντες, εἰς τὴν ἐξαφθεῖσαν πυρὰν τῆς καμίνου ἐμβληθέντες ἔσβεσαν τὴν φλόγα, δρόσον ἀντὶ πυρὸς τὴν κάμινον διὰ νηστείας ἐργασάμενοι.

15 Τοῦ αὐτοῦ

Ἔστι καὶ πόνον ὑπομεῖναι νηστείας καὶ μισθὸν νηστείας μὴ λαβεῖν· πῶς καὶ τίνι τρόπῳ, ἄκουε· ὅταν βρωμάτων μὲν ἀπεχώμεθα, ἁμαρτιῶν δὲ οὐκ ἀπεχώμεθα· ὅταν <κρέα μὲν μὴ ἐσθίωμεν,> κατεσθίωμεν <δὲ> τὰς τῶν πενήτων οἰκίας· ὅταν οἴνου μὲν μὴ μεθύωμεν, μεθύωμεν δὲ ἐπιθυμίαν πονηράν· ὅταν πᾶσαν τὴν ἡμέραν ἄσιτοι διατελῶμεν, πᾶσαν δὲ αὐτὴν διημερεύωμεν, ἀκολάστοις θελήμασι καὶ ἀσέμνοις ῥήμασι σχολάζοντες. Ἰδοὺ καὶ πόνος νηστείας, ἀδελφοί, καὶ μισθὸς νηστείας οὐδαμοῦ. Ποῖον γὰρ κέρδος ἐστὶ νηστεύοντας παράνομα λαλεῖν; Τί τὸ ὄφελος, ὅταν τὸ μὲν σῶμα κωλύσῃς τῆς νενομισμένης τροφῆς, τῇ δὲ ψυχῇ προσάγῃς τὴν παράνομον τροφήν; Τί τὸ κέρδος τῆς νηστείας, τῆς ψυχῆς ὧδε κακεῖσε περιελκομένης

ACDEG **Tit. frg. 15** A **15** ACDEG

14.11-15 Ps.-Io. Chrys., *De ieiun.*, *PG* 61, col. 789.61-66; cf. Dan. 3.46-50 **15.1-7** Io. Chrys., *De paen. hom.* 6, 1, *PG* 49, col. 314.40-48 **7-8** Io. Chrys., *De paen. hom.* 6, 1, *PG* 49, col. 314.52-53 **8-10** Io. Chrys., *De paen. hom.* 6, 1, *PG* 49, col. 315.18-21 **10-11** Io. Chrys., *De paen. hom.* 6, 1, *PG* 49, col. 315.28-29

14.13 ἐξακολουθήσαντες] ἐξακολουθήσαντας A **14-15** δρόσον…ἐργασάμενοι] om. DEG **15.3** κρέα…ἐσθίωμεν] scripsimus cum fonte, non hab. codd. | δὲ] scripsimus cum fonte, non hab. codd. **4** οἴνου] οἴνῳ C | μεθύωμεν[1]] θύομεν A **5** ἄσιτοι] ante πᾶσαν transp. A **6** ἀκολάστοις] ἀκόλαστοι D **7** μισθὸς] μισθὸν D **8** νηστεύοντας] νηστεύοντες A, νηστεύοντος DEG **9** τροφῆς] τρυφῆς C, τρυφῆς aut τροφῆς D **10** κέρδος] ὄφελος EG | κακεῖσε] κακεῖ DEG περιελκομένης] περιελκόμενος A

14.10 post νηστεύσας] καὶ ἄρτον ἐπιθυμιῶν μὴ γευσάμενος hab. Ps.-Chrys. **10-11** ἐμβληθείς … ἐχαλίνωσε] τῶν ἀκολάστων παραγενόμενος, καὶ λέοντας ἐκεῖ νηστεύειν ἐδίδαξεν. Ἐδυσωπήθησαν γὰρ τὸν νηστευτὴν οἱ ἄγριοι θῆρες Ps.-Chrys. **11-12** τῆς … τραπέζης] τῇ παρανόμῳ τραπέζῃ Ps.-Chrys. **12** μεταλαβεῖν] κοινωνῆσαι Ps.-Chrys. **13** ἐξακολουθήσαντες] ἐξακολουθῆσαι Ps.-Chrys. **14** ἐμβληθέντες] εἰσελθόντες Ps.-Chrys. **15.1** post Ἔστι] γὰρ hab. Chrys. **1-2** καὶ[3] … ἄκουε] non hab. Chrys. **2** ἁμαρτιῶν] ἁμαρτημάτων Chrys. | οὐκ] μὴ Chrys. **4** οἴνου] οἴνῳ Chrys. **4-5** ἐπιθυμίαν πονηράν] ἐπιθυμίᾳ πονηρᾷ Chrys. **5** αὐτὴν] non hab. Chrys. **6** post διημερεύωμεν] ἐν hab. Chrys. | θελήμασι … σχολάζοντες] θεάμασιν Chrys. **7** ἀδελφοί] non hab. Chrys. | γὰρ] non hab. Chrys. **8** ἐστὶ] non hab. Chrys. παράνομα λαλεῖν] εἰς τὰ θέατρα παρανομίας ἀναβαίνειν Chrys. | post ὄφελος] τῆς νηστείας hab. Chrys. **10** post Τί] οὖν hab. Chrys. **10-11** τῆς[2] … βιωτικά] τοιαῦτα τῆς ψυχῆς σιτουμένης Chrys.

περὶ τὰ βιωτικά; Ὅταν σώματι μὲν νηστεύῃς, διὰ δὲ τῶν ὀφθαλμῶν μοιχεύῃς. Μοιχεία γάρ ἐστιν οὐ συμπλοκὴ μόνον, οὐδὲ ὁμιλία σώματος, ἀλλὰ καὶ ὄψις ἀκόλαστος· ῥίζα γὰρ μοιχείας ἐπιθυμία. Ὥσπερ τοίνυν ἀπέχῃ, βρώματος μὴ γευόμενος, οὕτως ἀπέχου, καὶ ἁμαρτίας ἀπαλλαττόμενος. Νηστεύεις, οἴνου μὴ ἀντιλαμβανόμενος; Νήστευε, καὶ πονηρίας καὶ ὀργῆς ἀπεχόμενος· οἶδε γὰρ ταῦτα μείζονα μισθὸν τῇ ψυχῇ κατεργάζεσθαι. Νηστεύεις κρεῶν μὴ ἁπτόμενος; Νήστευε, καὶ καταλαλιᾶς ἀπεχόμενος, ἵνα μὴ δι᾽ αὐτῆς κρέα φάγῃς, τῶν σαρκῶν τοῦ ἀδελφοῦ σου ἀπογευόμενος· νηστεία γὰρ ἀληθής, οὐ βρωμάτων, ἀλλὰ ἁμαρτημάτων ἀποχή. Εἰ τοίνυν προσελήλυθας τῇ νηστείᾳ καὶ φέρεις ἔχθραν κατὰ τοῦ πλησίον, ταύτην διάλυσον, φιλίαν πρὸς αὐτὸν ἀσπασάμενος, ἵνα καὶ ὁ Θεός, ᾧ τὴν νηστείαν ἐκτελεῖς, ἀποδεξάμενος τὴν προαίρεσιν, λογίσηταί σοι τῆς νηστείας τὴν πρόθεσιν εἰς ἁμαρτίας ἀπαλλαγήν.

16 Τοῦ αὐτοῦ

Ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς νενομοθέτηται ὑπὸ τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ πρὸς τὸν πλασθέντα πρῶτον ἄνθρωπον ἡ νηστεία· ἐπεὶ οὖν καθολικόν ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις ἀγαθὸν ἡ νηστεία καὶ κοινὴ εὐεργεσία, καὶ εὐσεβῶν καὶ ἀσεβῶν, καὶ πονηρῶν καὶ ἀχρήστων, προσέλθωμεν αὐτῇ μετὰ φόβου καὶ τρόμου, μᾶλλον δὲ μετὰ χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης. Δύναται γὰρ *νηστεία καὶ δέησις* ἐκ θανάτου πικροῦ ῥύσασθαι ἡμᾶς· νηστεία δύναται ἡμᾶς διδάξαι *καλὸν ποιεῖν,*

ACDEG **Tit. frg. 16** A **16** AC

15.11-13 Io. Chrys., *De paen. hom.* 6, 2, *PG* 49, col. 315.45-48 **13** Io. Chrys., *De paen. hom.* 6, 2, *PG* 49, col. 316.27 **13-19** Ps.-Io. Chrys., *De ieiun.*, *PG* 61, col. 790.31-39 **19-23** Ps.-Io. Chrys., *De ieiun.,* versio longior in MS Oxon., Lincoln Coll. 1, f. 55ᵛ, col. 1.6-19 (cf. *PG* 61, col. 788.66-67) **16.1-18** locum non invenimus **5** Dan. 2.18; Lc. 2.37 **5-6** cf. Ps.-Io. Chrys., *De ieiun.*, *PG* 61, col. 790.6-7 **6-7** Is. 1.17

15.11 Ὅταν] signum incertum supra lineam add. D, τὸ add. E, τῷ add. G **12** οὐ…μόνον] post σώματος transp. G$^{a.c.}$ | σώματος] σωμάτων A **14** βρώματος] βρωμάτων CEG **15** Νήστευε] Ἀλλὰ praem. EG **16** μισθὸν] μέθης A **17** κρεῶν] κρεὼς (sic acc.) D, κρέως EG Νήστευε… ἀπεχόμενος] om. DEG | ἵνα] Ὅρα EG **18** δι᾽ αὐτῆς] διὰ τῆς ἔχθρας EG

15.11 ante σώματι] τῷ hab. Chrys. **13** post ἐπιθυμία] ἀκόλαστος hab. Chrys. **13-14** τοίνυν … γευόμενος] νῦν ἀπέχεις βρωμάτων μὴ γευσάμενος Ps.-Chrys. **14** καὶ … ἀπαλλαττόμενος] ἁμαρτημάτων ἀλλασσόμενος Ps.-Chrys. **15** καὶ ὀργῆς] non hab. Ps.-Chrys. **16** ταῦτα] ἡ κακία Ps.-Chrys. | μισθὸν] μέθην Ps.-Chrys. **18** τῶν … σου] τῶν ἀδελφῶν τῶν σαρκῶν αὐτοῦ Ps.-Chrys. **19** ἀληθής … ἀποχή] ἀληθινὴ ἀποχὴ τῶν ἁμαρτημάτων Ps.-Chrys. τοίνυν] γὰρ ἐπιθυμῶν Ps.-Chrys. **20** προσελήλυθας] post τῇ νηστείᾳ hab. Ps.-Chrys. | post νηστείᾳ] καὶ προελείφθη τινὶ ἀδικία πρὸς τὸν πλησίον hab. Ps-Chrys. (in MS. Lincoln) ἔχθραν … πλησίον] πρὸς αὐτὸν ἔτι ἔχθραν ἄδικον Ps-Chrys. (in MS. Lincoln) **21** ante ἵνα] καὶ οὕτως πρόσελθε τῇ νηστείᾳ ἀκαταγώνιστον ἔχων τὴν συνείδησιν hab. Ps-Chrys. (in MS. Lincoln) **22** σοι] non hab. Ps-Chrys. (in MS. Lincoln) **23** εἰς … ἀπαλλαγήν] non hab. Ps-Chrys. (in MS. Lincoln)

ἐκζητῆσαι κρίσιν, ῥύσασθαι ἀδικούμενον ἐκ χειρὸς ἀδικοῦντος. Φάρμακον γὰρ ἰάσεώς ἐστιν ἡ νηστεία, ἐπιτιθεμένη ψυχῇ τε καὶ σώματι, καὶ λύουσα τῶν φλεγμονῶν τὸν ὄγκον. Νηστεία σύνδεσμός ἐστιν ἀγάπης, διεγείρει τὴν γλῶτταν πρὸς πλείονα ἐξομολόγησιν καὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν πρὸς σαφεστέραν σύνεσιν. Νηστεία πίστεως ὁδηγός, σωφροσύνην τὲ καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαιοσύνην ἐκδιδάσκει. Νηστεία λιμήν ἐστιν ἀκύμαντος, γαλήνης ὑπόθεσις, φυγαδευτήριον δαιμόνων, ἀγγέλων πολίτις, ἀνθρώπων εὐταξία, ἁμαρτημάτων ἄφεσις, δικαίων ἄσκησις, τοῦ σώματος χαλινός, ἀκολασίας μῖσος καὶ ἔχθρα, ἡδονῶν ἀναίρεσις, ἐλεημοσύνης ἀφορμή, προσευχῆς συνεργός, φιλοξενίας διδάσκαλος, γνώσεως Χριστοῦ θύρα, εὐπειθείας μήτηρ, σπουδαίων ἐπιθυμία, λαοῦ εὐκοσμία, ἱερέων στέφανος, ἀγγέλων ἔργον.

17 Τοῦ αὐτοῦ

Ἐπειδὴ ἀρχὴ ἁμαρτίας μία βρῶσις γέγονε, καὶ πρόξενος θανάτου παντὶ τῷ κόσμῳ κατέστη – πάντες γὰρ προεδόθημεν θανάτῳ διὰ τὴν περὶ τὸ βρῶμα παρακοήν – παραγέγονεν ἡ νηστεία, τὸ παλαιὸν βρῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἀναλύουσα καὶ ἀπαιτοῦσα παρὰ τῶν τέκνων τὸ πατρικὸν χρέος· εἰ γὰρ καὶ μὴ παρῆμεν ἐπὶ τοῦ Ἀδάμ, μήτε τοῦ ξύλου τῆς παρακοῆς ἡψάμεθα, ἀλλὰ πρέπει ἡμῖν ὡς προγόνοις οὖσι, πατρικὸν ἀποδοῦναι χρέος· διατοῦτο οὖν νηστεύσωμεν, ἵνα θεραπευθῇ ἡ παράβασις· οὐδὲν γὰρ νηστείας, ἀδελφοί, τιμιώτερον. Μηδεὶς λυπείσθω νηστεύων· μόνοις γὰρ Ἰουδαίοις ἁρμόττει τὸ πενθεῖν ἐν τῇ νηστείᾳ, ἐπειδὴ ἁμαρτημάτων ὑπόμνημα ἔχουσι τὴν νηστείαν· ἡμῖν δὲ πρέπει νηστεύειν μετὰ χαρᾶς καὶ ἀγαλλιάσεως· ὑπόμνημα γὰρ σωτηρίας ἔχομεν τῆς νηστείας τὸν θησαυρόν. Μὴ τοίνυν λυπούμενος νηστεύσῃς, ἵνα μὴ τὸν κάματον ἀπολέσῃς· μὴ γογγύσῃς ὀλίγον βραδύνων, ἵνα μὴ δι᾽ ὀλίγον τοῦ ὅλου ζημίαν ὑπομείνῃς.

AC **Tit. frg. 17** A **17** ACDEG

16.7 Ps. 70.4 et passim **11-12** cf. Ps.-Io. Chrys., *De ieiun.*, *PG* 61, col. 787.73 **17.1-11** locum non invenimus **11-13** Ps.-Io. Chrys., *De ieiun.*, *PG* 61, col. 789.7-10

16.8 λύουσα] λύον A **17.2** προεδόθημεν] παρεδόθημεν EG | περὶ…βρῶμα] om. D[a.c.] **4** πατρικὸν] πνευματικὸν EG **6** πατρικὸν] πνευματικὸν A | ἀποδοῦναι] ἀποδοῦσα A **8** μόνοις] μόνοι δὲ A | ἁρμόττει] πρέπει DEG **10** πρέπει] ἁρμόττει DEG

17.12 μὴ[2]] μηδὲ Ps.-Chrys. | ὀλίγον βραδύνων] ὅτι ὀλίγον βραδύνεις Ps.-Chrys.

18 Γρηγορίου πρεσβυτέρου

Μὴ λυποῦ ὅτι μὴ ἀπὸ τὸ πρωῒ καπνίζεταί σου ἡ οἰκία, οὐδὲ ὁ μάγειρος ἕστηκε πρὸς τῷ πυρί, μὴ ἐπιθύμει τοῦ σαββάτου διὰ μέθην ὡς ὁ Ἰουδαῖος, μὴ καταμέμφου τῶν λαχάνων ὡς βλαβερῶν, μὴ λοιδόρει τὰ ὄσπρια· ὅσον γὰρ ἡ νηστεία ἀποστύφει τὸ σῶμα, τοσοῦτον ἡ ἐκ τῆς νηστείας ὠφέλεια λεπτύνει τὸ πνεῦμα.

Tit. frg. 18 ADEG **18** ACDEG

18.1-2 Aster. Amas., *Hom*. 14, 8, 4, ed. Datema, p. 211.11-12 **2** Aster. Amas., *Hom*. 14, 8, 4, ed. Datema, p. 211.9-10 **3** Aster. Amas., *Hom*. 14, 10, 4, ed. Datema, p. 213.2-3 **3-5** Io. Chrys., *De ieiun.*, *PG* 61, col. 789.10-11 (cf. Aster. Amas., *Hom*. 14, 2, 3, ed. Datema, p. 206.12-14)

Tit. frg. 18 Γρηγορίου πρεσβυτέρου] τοῦ Νύσσης DE, illeg. G

18.1 πρωῒ] μὴ add. A$^{p.c.}$ | καπνίζεταί] καπνίζηται EG **4** ἀποστύφει] ὑποστύφει DEG

18.1 μὴ … οἰκία] σου ἀπὸ τῆς πρώτης ὥρας ἡ οἰκία οὐ καπνίζεται Aster. **2** ὁ] non hab. Aster. **3** μὴ καταμέμφου] καταγογγύζουσι Aster. | ὡς … λοιδόρει] λοιδοροῦσι Aster. | ὅσον] ὅσῳ Ps.-Chrys. **4** ἡ^{1}] non hab. Ps.-Chrys. | ἀποστύφει] ὑποστύφει Ps.-Chrys. | ἡ^{2}] non hab. Ps.-Chrys. **5** λεπτύνει … πνεῦμα] non hab. Ps.-Chrys.

Index locorum

Index sacrae scripturae

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, Göttingen, 1931-

Novum Testamentum Graece. Begründet von E. und E. Nestle. Herausgegeben von B. und K. Aland *et al.*, 28. revidierte Auflage, Stuttgart, 2012

Index scriptorum aliorum

Aster. Amas., *Hom. 1-14* (*CPG* 3260)
C. Datema, *Asterius of Amasea. Homilies I-XIV. Text, Introduction and Notes*, diss. doct., Leiden, 1970

Hom. 14, 10, 4: p. 213.2-3	18.3
Hom. 14, 2, 3: p. 206.12-14	18.3-5

Greg. Naz., *Ep.* (*CPG* 3032)
Saint Grégoire de Nazianze. Lettres. Texte établi et traduit par P. GALLAY, I, Paris, 1964

Ep. 32, 14: p. 42.17-18	5.1

Io. Chrys., *De paen. hom. 1-9* (*CPG* 4333), *PG* 49, coll. 277-350

Hom. 6, 1: col. 314.40-48	15.1-7
Hom. 6, 1: col. 314.52-53	15.7-8
Hom. 6, 1: col. 315.18-21	15.8-10
Hom. 6, 1: col. 315.28-29	15.10-11
Hom. 6, 2: col. 315.45-48	15.11-13
Hom. 6, 2: col. 316.27	15.13

Io. Chrys., *In Io. hom. 1-88* (*CPG* 4425), *PG* 59, coll. 23-482

Hom. 60(59), 6: col. 336.20-22	6.1-2

Ps.-Io. Chrys., *De ieiun.* (*CPG* 4662), *PG* 61, coll. 787-790

col. 787.73	16.11-12
col. 788.66-67	15.19-23
col. 788.74-76	14.1-2
col. 789.7-10	17.11-13
col. 789.13-17	14.2-5
col. 789.36-38	14.5-6
col. 789.40-43	14.6-9
col. 789.50-55	14.9-11
col. 789.61-66	14.11-15
col. 790.31-39	15.13-19
col. 789.10-11	18.3-5
col. 790.6-7	16.5-6
versio longior	15.19-23

(in MS Oxon., Lincoln Coll. 1, f. 55^{v}, col. 1.6-19)

Ps.-Io. Chrys., *In cent.* (*CPG* 4659), *PG* 61, coll. 769-772

col. 770.29-42	7.1-10
col. 770.47-50	7.10-11

Ps.-Io. Damasc., *Sacra* (*CPG* 8056)

Die Schriften des Johannes von Damaskos, VIII/4-5, *Iohannis monachi (VII saeculo ineunte) Sacra olim Iohanni Damasceno attributa. Liber II. De rerum*

humanarum natura et statu. Erste Rezension. Besorgt von T. THUM (*PTS*, 74-75), Berlin – Boston, 2018, 2 vols.

Sacra Parallela (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) (fragmenta e cod. Vat. gr. 1236), *PG* 95, coll. 1040-1588; *PG* 96, coll. 9-441

O. WAHL, *Der Sirach-Text der Sacra Parallela* (*Forschung zur Bibel*, 16), Würzburg, 1974

O. WAHL, *Die Prophetenzitate der Sacra Parallela in ihrem Verhältnis zur Septuaginta-Textüberlieferung*, I, *Einleitung. Erster Teil: Die Sacra Parallela und ihre Textüberlieferung. Zweiter Teil: Das Textmaterial zu den Prophetenzitaten* (*Studien zum Alten und Neuen Testament*, 13), München, 1965

Sacra II^1 litt. N cap. 1: Thum, p. 27.11-12 = p. 834.2-3	Tit. cap. Α´
Sacra II^1 litt. N cap. 3: Thum, p. 27.14-15 = p. 843.1-2	Tit. cap. Β´
Sacra II^{1}1501: Thum, p. 834.10-11	1.1-2
Sacra II^{1}1502: Thum, p. 835.3	2.1
Sacra II^{1}1503: Thum, p. 835.7-8	2.1-2
Sacra II^{1}1505: Thum, p. 836.3	3.1
Sacra II^{1}1508: Thum, p. 837.7	4.1-2
Sacra II^{1}1510: Thum, p. 838.3-6	6.1-3
Sacra II^{1}1511: Thum, pp. 839.6-17 et 840.5-7	7.1-11
Sacra II^{1}1514: Thum, pp. 843.11 – 844.2	8.1-2
Sacra II^{1}1517: Thum, p. 845.3-4	9.1-2
Sacra II^{1}1518: Thum, p. 845.7-9	9.2-3
Sacra II^{1}1521: Thum, p. 846.9	10.1
Sacra II^{1}1523: Thum, p. 847.3-5	10.1-3
PG 96, col. 61.8-9	2.5-6
PG 96, col. 61.9-10	2.8-9
PG 96, col. 213.15-17	2.2-3
PG 96, col. 192.50	Tit. cap. Γ´
PG 96, coll. 192.51 – 193.5	11.1-5
PG 96, col. 193.8-16	12.1-6
PG 96, col. 200.20-22	14.1-2
PG 96, col. 200.35-40	14.2-5
Wahl 1965, pp. 450-452	11.1-5, 11.5-7
Wahl 1974, pp. 150-151	2.2-3, 2.4-5, 2.5-6, 2.6-8, 2.8-9

Fragmenta non reperta

sub nomine Iohannis Chrysostomi (*CPG* 4495.1?)	6.2-3
sub nomine <Iohannis Chrysostomi>	16.1-18, 17.1-11

LA RELAZIONE DELLO ἘΞΆΓΡΑΜΜΟΝ ΜΙΛΙΑΡΉΣΙΟΝ E DEL ΜΙΛΙΑΡΉΣΙΟΝ ORIGINARIO CON I MODELLI AUTOCTONI DELLA TARDA ANTICHITÀ

Una legge del 384 riprodotta più o meno fedelmente da Giustiniano e la *Notitia Dignitatum* ci tramandano che le *sacrae largitiones* dell'Oriente e dell'Occidente includevano lo *scrinium a miliarensibus*, cui il governo imperiale assegnava un incarico separato e specifico rispetto allo *scrinium ab argento*;[1] esso infatti curava il conio della moneta argentea.[2] L'esatta etimologia del nome *miliarensis* e la precisa identificazione della denominazione così chiamata, due questioni molto problematiche, meriterebbero di essere trattate diffusamente, ma riguardano il IV secolo ed esulano dal tema presente; qui basta dire che nel 530 Giustiniano, per esprimere con un solo vocabolo l'insieme dell'argento allora coniato a Costantinopoli, impiegò proprio la parola μιλιαρήσια, che dunque era diventata usuale e vago sinonimo dell'espressione ἀργυρὰ νομίσματα.[3] Le sporadiche menzioni della δραχμή sasanide (m. pers. *drahm*) nello stesso periodo e in epoca più tarda confermano questa accezione del vocabolo: μιλιαρίσιν o μιλιαρίσιον è glossa e sinonimo di δραχμή,[4] ovvero accompagna l'unità di misura στατήρ (m. pers./pahl. *stēr* = 4 δραχμαί), per esplicitare la valenza monetaria della parola.[5]

L'opinione comune ritiene che in questo periodo la moneta argentea avesse soltanto "Geschenkzwecken" e svolgesse il ruolo di "Zeremoniensilber", ma conservasse "Kurswert".[6] Almeno tre fonti contraddicono il

[1] *CJ*, XII, 23, 7, 12 e 16; *Notitia Dignitatum in partibus Orientis*, 13, 29-30 e *in partibus Occidentis*, 11, 95-96.

[2] A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284–602. A Social, Economic and Administrative Survey*, I, Oxford, 1964, p. 428; M. F. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy, c. 300–1450*, Cambridge, 1985, pp. 390-391; R. Delmaire, *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IVe au VIe siècle* (*Collection de l'École française de Rome*, 121), Roma, 1989, pp. 157-158.

[3] *Novellae Justiniani*, 105, 2, 1 e 3.

[4] Cosmas Indicopleustes, *Topographia christiana*, XI, 18-19 (III, pp. 349 e 351 Wolska-Conus); Joannes Moschus, *Pratum spirituale*, 185 = *PG* 87/3, coll. 3060-3061.

[5] Evagrius, *Historia ecclesiastica*, VI, 21 = *PG* 86/2, coll. 2876–2877; Theophylactus Simocatta, *Historiae*, V, 14, 6 (cfr. 11) de Boor.

[6] W. Hahn, *Moneta Imperii Byzantini: Rekonstruktion des Prägeaufbaues auf Synoptisch-Tabellarischer Grundlage*, *Von Anastasius I. bis Justinianus I.*, Wien, 1973 (*MIB*, I), pp. 21-22 e II, *Von Justinus II. bis Phocas (565-610) einschliesslich der Prägungen der Heraclius-Revolte*, Wien, 1975, p. 17.

Byzantion 88, 129-140. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285447

dogma dello "Zeremoniensilber". Nel 505 Urbicius, *praepositus sacri cubiculi* di Anastasio I, distribuì un *solidus* ciascuno agli abitanti superstiti di Amida; invece le donne e i bambini di Edessa ricevettero da lui rispettivamente un *tremissis* e una moneta di argento (*zûzâ*) a testa.[7] Nel 528 i μιλιαρήσια circolavano normalmente a Chersonesus;[8] essi sotto Giustiniano furono usati quale paga quotidiana dei lavoratori impegnati nell'edificazione di Santa Sofia.[9]

Prima di proseguire giova fare tre precisazioni, per sgombrare preventivamente il campo da possibili equivoci. Nell'impero tardoantico e in età bizantina la moneta argentea, rispetto al piede ufficiale di coniazione, tendeva a subire libere oscillazioni del suo peso verso l'alto o il basso, cioè a collocarsi sopra o sotto il peso teorico; tali variazioni spesso raggiungevano un'entità cospicua in un senso o nell'altro. I miei calcoli dei pesi teorici utilizzano sempre la libbra romana di 324 g; se qualcuno preferisse adoperare la libbra bizantina, la differenza non sarebbe mai superiore a un massimo di 5 centigrammi.[10] Gli esemplari citati delle monete tardoantiche e bizantine non pretendono di essere esaustivi, ma hanno lo scopo limitato di fornire rappresentazioni puntuali e attendibilmente misurate delle singole denominazioni.

Ora vediamo che cosa concretamente fossero i μιλιαρήσια di Giustiniano e dei suoi contemporanei. Nell'impero romano d'Oriente la '*siliqua* ridotta' (piede di 1/144 e peso teorico di 2,25 g) fu costantemente battuta da Anastasio I a Eraclio;[11] il '*miliarensis* leggero' (piede di 1/72 e peso teorico di

[7] Joshua Stylites, *Chronicon*, 84 (Wright pp. 66-67).

[8] Malalas, XVIII, 14 (Thurn p. 361) = p. 432 Dindorf.

[9] *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, p. 84, rr. 4-8; p. 86, rr. 1-2; p. 97, rr. 11-14 Preger. Cfr. inoltre *MIB* [v. n. 6], III, *von Heraclius bis Leo III*, Wien, 1981, pp. 74-75; W. Hahn – M. A. Metlich, *Money of the Incipient Byzantine Empire: Anastasius I – Justinian I (491-565)*, Wien, 2000 (*MIBE*), p. 51; eidem, *Money of the Incipient Byzantine Empire Continued: Justin II – Revolt of the Heraclii, 565-610*, Wien, 2009 (*MIBEC*), p. 26.

[10] E. Schilbach, *Byzantinische Metrologie* (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, XII, 4), München, 1970, pp. 161-168, 184-186 e 272 tab. IV.

[11] Anastasio I: A. R. Bellinger – P. Grierson, *Catalogue of the Byzantine coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, I-III, Washington, 1966-1973 (*DOC*), I: *Anastasius I to Maurice (491-602)*, p. 11, nrr. 13-14. Giustino I: W. W. Wroth, *Catalogue of the imperial Byzantine coins in the British Museum*, I-II, London, 1908 (*BMC Byz*), I, p. 13, nrr. 17-19 (ma cfr. *DOC*, I, p. 203). Giustiniano: *DOC*, I, p. 76, nr. 22 e p. 78, nr. 27. Giustino II: *DOC*, I, p. 203, nrr. 18.1-18.7. Tiberio II: *DOC*, I, p. 269, nr. 9 e Classical Numismatic Group (CNG), Triton XVII, Lot 831. Maurizio: *DOC*, I, p. 301, nrr. 18-19 (ma cfr. *MIBEC*, p. 142, nr. 51, che classifica il nr. 18 come '*miliarensis* leggero'); D. R. Sear – S. Bendall – M. D. O'hara, *Byzantine Coins and their Values*, London, 1987², p. 117, nr. 489; *MIBEC*, p. 143, nrr. 53 e 55; CNG, eAuction 296, Lot 408 e 320, Lot 622; CNG, Printed Auction 85, Lot 1253-1254 e 90, Lot 1777; Triton XIV, Lot 1140 e XVI, Lot 1246. Foca: *DOC* [v. n. 11], II/1: *Phokas and Heraclius (602-641)*, p. 162, nr. 23 e CNG, Triton VIII, Lot 1351. Eraclio: *DOC*, II/1, p. 268, nrr. 56-57.

4,50 g) venne stabilmente prodotto durante il medesimo periodo.[12] Nell'ambito dell'argento coniato la remota '*siliqua*' (piede di 1/96 e peso teorico di 3,37 g) sembra sorprendentemente riemergere sotto Giustino I, Tiberio II, Maurizio, Foca ed Eraclio.[13] Ma le ultime emissioni della '*siliqua*' nella parte orientale dell'impero romano risalgono addirittura a Valente.[14] L'abisso temporale di 240 anni tra Valente e Giustino I esclude che tali pezzi possano essere vere '*siliquae*'. Quindi è legittimo arguire che queste monete fossero esemplari specialmente difettivi di '*miliarenses* leggeri', dato che la produzione del '*miliarensis* leggero' mostra un'assidua continuità in quel periodo.

I μιλιαρήσια del VI secolo devono essere identificati con i '*miliarenses* leggeri' e le '*siliquae* ridotte'. La δραχμή sasanide aveva un peso (circa 4,15 g) paragonabile al '*miliarensis* leggero'; ciò spiega bene l'uso del vocabolo μιλιαρίσιον come glossa e sinonimo di δραχμή. Giovanni Mosco, che per due volte chiama la δραχμή persiana appunto μιλιαρίσιον μέγα,[15] rafforza questa conclusione, poiché la definizione si adatta perfettamente al '*miliarensis* leggero'; inoltre l'espressione μιλιαρίσιον μέγα implica necessariamente l'esistenza di un μιλιαρίσιον normale, che può essere identificato unicamente con la '*siliqua* ridotta'.

Verso il 615 Eraclio ripristinò un sistema trimetallico, affiancando l'oro del *solidus* e il rame del *follis* con l'argento dello ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον (piede di 1/48 e peso teorico di 6,75 g);[16] la sua origine, tranne una bizzarra equiparazione con il δίδραχμον e un fugace accenno al finanziamento della guerra contro i Persiani, non ha mai suscitato interesse scientifico.[17]

[12] Anastasio I: *DOC*, I, p. 10, nrr. 11-12 ("doppie *siliquae*"). Giustino I: *DOC*, I, p. 38, nrr. 5-6 ("doppie *siliquae*"). Giustiniano: *DOC*, I, pp. 76-77, nrr. 21.1-21.2 e 23-26.2 ("doppie *siliquae*"). Giustino II: *DOC*, I, pp. 202-203, nrr. 16.1-16.2 ("medaglioni") e 17.1-17.2 ("doppie *siliquae*"). Tiberio II: *MIBEC*, p. 118, nr. N18. Maurizio: *MIBEC*, p. 142, nr. 52. Eraclio: *DOC*, II/1, p. 267, nr. 55 e pp. 269-270, nrr. 59-60. Le 'mezze *siliquae*' compaiono soltanto in rare emissioni a carattere commemorativo: S. Bendall, *Some comments on the anonymous silver coinage of the fourth to sixth centuries A.D.*, in *Revue numismatique*, 158 (2002), pp. 149-157.

[13] Giustino I: *BMC Byz*, I, p. 13, nr. 16 (3,37 g). Maurizio: CNG, Triton XII, Lot 806 (3,25 g). Tiberio II: *DOC*, I, p. 269, nr. 8 (3,15 g). Foca: *DOC*, II/1, p. 162, nr. 22 (3,45 g). Eraclio: *DOC*, II/1, p. 269, nr. 58 (3,45 g).

[14] *The Roman Imperial Coinage* (*RIC*), IX, p. 211, nrr. 11 a-j (Costantinopoli, 364-367), p. 218, nrr. 34 a-35 (Costantinopoli, 367-375), p. 254, nrr. 18-19 c (Nicomedia, 367-375).

[15] V. n. 4.

[16] *Chronicon Paschale*, I, p. 706 Dindorf; *Miracula sancti Artemii*, 18 (Crisafulli – Nesbitt p. 120); Theophanes, AM 6113 (I, p. 303 de Boor).

[17] *DOC*, II/1, pp. 17-18 e *MIB*, III, pp. 98-99. Nessun cenno sulla genesi neppure in P. Yannopoulos, *L'hexagramme. Un monnayage byzantin en argent du VIIe siècle* (*Numismatica Lovaniensia*, 3), Louvaine-la-Neuve, 1978, pp. 2-7 e 72-75, che comunque deve essere consultato con una buona dose di spirito critico: cfr. le recensioni di W. Hahn in *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte*, 28-29 (1978-1979), pp. 158-163 e di C. Morrisson in *Revue numismatique*, VI s. 20 (1978), pp. 192-197.

Le doppie ‘*siliquae*’ di Costantino coincidono perfettamente con lo ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον sotto i due aspetti del peso e del modulo.[18] Tale soluzione risulta seducente, ma cozza contro un problema insormontabile: le doppie ‘*siliquae*’ furono coniate in numero limitato soltanto dal 315 al 337. Il salto cronologico tra le due epoche sconsiglia vivamente di individuare un legame specioso; è altamente inverosimile che dopo 278 anni una denominazione marginale ed effimera abbia potuto influenzare le scelte di Eraclio. La nuova moneta derivò necessariamente dal ‘*miliarensis* leggero’ (piede di 1/72 e peso di 4 γράμματα) o dalla ‘*siliqua* ridotta’ (piede di 1/144 e peso di 2 γράμματα). Nel primo caso il peso originario fu aumentato nella misura del 50%; nel secondo l’incremento raggiunse il 200%. Il ‘*miliarensis* leggero’ è suffragato sia dagli esemplari di Eraclio e dei suoi predecessori,[19] sia dalla successiva sopravvivenza della denominazione nell’ambito dell’argento cerimoniale sotto Heraclonas, Costante II, Costantino IV e Giustiniano II.[20] La lunga vita della ‘*siliqua* ridotta’ da Anastasio I a Eraclio costituisce un indizio ugualmente valido;[21] anche l’argento cerimoniale di Costante II incluse certamente ‘*siliquae* ridotte’.[22] Ma un altro elemento fa pendere nettamente la bilancia a favore del ‘*miliarensis* leggero’; infatti proprio il suo modulo (perlopiù 21–25 mm) caratterizza lo ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον (prevalentemente 21–25 mm). La tradizione monetaria della Tarda Antichità esercitò un’influenza decisiva sulla genesi materiale dello ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον. Qui possiamo risolvere una questione secondaria. Dopo il regno di Eraclio pezzi di peso analogo alla ‘*siliqua*’ vennero coniati fino al primo quarto dello VIII secolo.[23] Le apparenti ‘*siliquae*’ sono semplici sottomultipli dello ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον per fini cerimoniali, cioè l’equivalente argenteo dei *semisses*.

[18] *RIC*, VII, p. 8, p. 342, nr. 376 (6,04 g), p. 345, nr. 399 (6,10 g), p. 364, nr. 36 (6,65 g; 6,41 g; 5,56 g “very worn”), p. 397, nr. 32 (6,54 g), p. 403, nr. 82 (6,32 g), p. 523, nr. 180 (6,30 g).

[19] V. nn. 12-13.

[20] Heraclonas: *DOC* [v. n. 11], II/2: *Heraclius Constantine to Theodosius III (641-717)*, p. 396, nr. 3 (4,03 g). Costante II: *DOC*, II/2, pp. 436-437, nrr. 46-47 (4,80 g e 4,37 g); CNG, Triton XI, Lot 1089 (3,81 g); CNG, Printed Auction 90, Lot 1898 (4,05 g). Costantino IV: *DOC*, II/2, p. 533, nr. 20 (4,62 g). Giustiniano II: C. Morrisson, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque nationale*, I-II, Paris, 1970 (*BNC*), I, p. 406, nr. 15/Cp/AR/01 (4,25 g).

[21] V. n. 11.

[22] S. Bendall, *A New Silver Ceremonial Coin of Constans II (A.D. 641–668)*, in *Numismatic Circular*, 113/5 (2005), p. 306 (1,90 g). CNG, Triton IX, Lot 1634 (2,07 g) e X, Lot 838 (2,02 g); CNG, eAuction 307, Lot 371 (2,07 g) e Printed Auction 75, Lot 1164 (2,42 g).

[23] Costante II: CNG, eAuction 168, Lot 290 (3,10 g). Costantino IV: *DOC*, II/2, p. 533, nr. 19 (3,32 g). Giustiniano II: *DOC*, II/2, p. 583, nr. 15 (3,13 g) e p. 653, nr. 8 (3,53 g). Tiberio III: *DOC*, II/2, p. 628, nrr. 5.1-2 (3,34 g e 2,74 g “worn”). Teodosio III: CNG, Triton VII, Lot 1115 (3,34 g) e IX, Lot 1656 (3,05 g); CNG, Printed Auction 72, Lot 2114 (3,10 g). Leone III: *DOC* [v. n. 11], III/1: *Leo III to Michael III (717-867)*, p. 251, nrr. 20a-21 (3,04 g; 3,25 g; 3,27 g).

Il famoso articolo di George C. Miles fondò la dottrina oggi egemonica circa il μιλιαρήσιον battuto e circolante nell'impero bizantino a partire da Leone III: la nuova moneta di argento sarebbe derivata dal *dirham* arabo, di cui essa avrebbe rappresentato una riduzione del peso e del modulo.[24] Philip Grierson, incontrando il generale consenso della comunità accademica, ha ipotizzato che il piede originario della denominazione sarebbe stato 1/144, ma poi, dopo un passeggero innalzamento probabilmente a 1/96 sotto Teofilo, sarebbe diventato stabilmente 1/108 a opera di Basilio I.[25] Tre punti sono certi e condivisibili. Nei primi tempi, quando la scarsità di bullione fresco impose il reimpiego di monete già esistenti e prontamente disponibili, una parte dei μιλιαρήσια fu coniata riciclando *dirham* arabi, che provenivano da bottino di guerra, tributi o relazioni commerciali. L'iconografia dei *dirham* influenzò l'aspetto originario del μιλιαρήσιον, dove l'assenza di figure umane e il primato assoluto del testo sul dritto segnarono una netta discontinuità con le consuetudini tardoromane. Il piede di 1/144 contraddistinse il μιλιαρήσιον per poco meno di un secolo e mezzo.

Il terzo punto possiede valore cruciale, se lo colleghiamo con la continuità già rilevata tra la tradizione monetaria della Tarda Antichità e lo ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον. Il μιλιαρήσιον bizantino da Leone III a Michele III fu coniato secondo il piede di 1/144, che è il medesimo piede della '*siliqua* ridotta'; quindi è legittimo congetturare che il μιλιαρήσιον sia stato creato copiando intenzionalmente il modello ponderale della denominazione tardoantica. Circa settanta anni separano l'ultima apparizione della '*siliqua* ridotta' sotto Costante II dall'introduzione del μιλιαρήσιον; è opportuno sottolineare che fino al regno di Eraclio la denominazione era stata ininterrottamente coniata per poco più di due secoli e mezzo, dato che la creazione della '*siliqua* ridotta' da parte di Costanzo II risaliva al 357/358. Due enigmatiche monete di Leone III potrebbero rappresentare l'anello di congiunzione tra la '*siliqua* ridotta' e il μιλιαρήσιον; una presenta il ritratto armato dell'imperatore sul dritto e la croce potenziata sul rovescio, l'altra raffigura Leone sul dritto e Costantino V sul rovescio. Peso e modulo coincidono appunto con la '*siliqua* ridotta'.[26]

[24] G. C. Miles, *Byzantine Miliaresion and Arab Dirhem: Some Notes on their Relationship*, in *American Numismatic Society Museum Notes*, 9 (1960), pp. 189-218. Cfr. inoltre A. A. Gordus – D. M. Metcalf, *The Alloy of the Byzantine Miliaresion and the Question of the Reminting of Islamic Silver*, in *Hamburger Beiträge zur Numismatik*, 24-26 (1970-1972), pp. 9-36; E. Leuthold, *Miliaresie bizantine e dirham arabi*, Milano, 2005.

[25] *DOC*, III/1, pp. 65 e 412.

[26] CNG, Printed Auction 99, Lot 824 (19 mm e 2,25 g) e Triton XVII, Lot 858 (17 mm e 2,18 g). Ma cfr. *DOC*, III/1, p. 231 e S. Bendall, *The Last Byzantine Hexagram?*, in *Numismatic Circular*, 110/1 (2002), p. 6.

Un dettaglio materiale ha valore determinante in questo senso. Il peso reale del μιλιαρήσιον da Leone III a Michele III fu lo stesso della '*siliqua* ridotta' ed esibì le medesime oscillazioni verso il basso; osserviamo soltanto la scomparsa quasi completa e il ridimensionamento delle variazioni ponderali verso l'alto.[27] Ma la seconda circostanza può dipendere dalle condizioni spesso deteriorate dei pezzi pervenuti; molti sono stati tosati in misura variabile o forati, hanno subito danni accidentali oppure risultano usurati. Il confronto con gli esemplari del IV secolo non lascia il minimo adito a dubbi o contestazioni, poiché la corrispondenza dei singoli pesi è costante e puntuale.[28]

I *dirham* arabi influenzarono sicuramente l'aspetto del μιλιαρήσιον; ma il modello del piede fu esclusivamente indigeno. Anche il modulo originario (perlopiù 21-25 mm) ha radici autoctone; esso infatti coincide con le dimensioni normali dello ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον. La conclusione è palmare: il tipo originario del μιλιαρήσιον fu il frutto di un abile e ben meditato incrocio tra tre modelli, di cui due erano indigeni. La '*siliqua* ridotta' fornì il peso più adatto alla produzione di un volume abbondante; lo ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον diede le dimensioni necessarie a occultare parzialmente la forte sopravvalutazione della nuova moneta nei confronti del νόμισμα.

Teofilo fu il primo a coniare una versione più pesante e più larga (26-29 mm) del μιλιαρήσιον,[29] ma verso la fine del suo regno ritornò al piede di 1/144 e al modulo normale,[30] che caratterizzano anche tutti i μιλιαρήσια

[27] Leone III: *DOC*, III/1, pp. 252-253, nrr. 22a.1-22c.4. Artavasde: *DOC*, III/1, p. 288, nrr. 6.1-6.3. Costantino V: *DOC*, III/1, pp. 302-303, nrr. 4-5.5. Leone IV: *DOC*, III/1, pp. 330-331, nrr. 3.1-3.6. Costantino VI: *DOC*, III/1, pp. 342-344, nrr. 4a.1-4b.11; *BMC Byz*, II, p. 398, nr. 6; *BNC*, II, p. 492, nr. 26/Cp/AR/03. Michele I: *DOC*, III/1, pp. 366-367, nrr. 3.1-3.6; CNG, eAuction 335, Lot 651 (2,30 g). Leone V: *DOC*, III/1, pp. 376-377, nrr. 4.1-5. Michele II: *DOC*, III/1, pp. 395-396, nrr. 6.1-6.11; CNG, eAuction 328, Lot 656 (2,30 g). Michele III: *DOC*, III/1, pp. 464-466, nrr. 5.1-7.2. Per Teofilo v. n. 30.

[28] Il campione è stato selezionato seguendo tre criteri, cioè l'ampia consistenza degli insiemi, la totale assenza di esemplari tosati e la documentazione puntuale dei pesi: O. Ulrich-Bansa, *S. Genesio (Pavia). Ripostiglio di monete d'argento del IV secolo d.Cr.*, in *Notizie degli scavi d'antichità*, 8 (1954), pp. 179-184, nrr. 100-392 e 394-495; R. A. G. Carson, *The Kempston Treasure Trove (1976)*, in R. A. G. Carson – A. M. Burnett – C. M. Johns – M. C. Macfarlane – S. Ivens (eds.), *Recent Coin Hoards from Roman Britain* (*CHRB* I), London, 1979, pp. 103-104, nrr. 1-52; A. M. Burnett – P. H. Robinson, *The Bromham, Wilts., Treasure Trove*, in A. M. Burnett (ed.), *Coin Hoards from Roman Britain*, V, London, 1984, pp. 103-109, nrr. 21-102, 109-301, 313-320, 324-363, 366-412, 416; S. Minnitt, *West Bagborough, Somerset*, in R. Abdy – E. Ghey – C. Hughes – I. Leins (eds.), *Coin Hoards from Roman Britain XII* (*Collection Moneta*, 97), Wetteren, 2009, pp. 308-310, nrr. 18, 21-22, 27-32, 34-36, 40, 48-50, 54-56, 62-80 e C. Barclay – G. Crawley, *Little Smeaton, North Yorkshire*, *ibidem*, pp. 314-315, nrr. 8-9, 11, 14-15, 17-18, 21, 23-28, 30-34, 37-49. Per gli esemplari più tardi v. nn. 11 e 22.

[29] *DOC*, III/1, pp. 430-431, nrr. 9-10.7. CNG, Printed Auction 85, Lot 1285 (3,44 g) e Triton V, Lot 2294 (3,31 g).

[30] *DOC*, III/1, pp. 430 e 432-433, nrr. 8 e 11.1-12.6.

di Michele III.[31] Il nuovo μιλιαρήσιον di Teofilo, se esso, come Grierson crede, fu effettivamente coniato secondo il piede teorico di 1/96, costituì un arcaismo monetario di matrice erudita, poiché il modello riesumato, piuttosto che l'opaca '*siliqua*', fu il *denarius* altoimperiale; il peso teorico del δηνάριον/δραχμή dopo la riforma di Nerone (1/96 della λίτρα e ⅛ della οὐγγία, 3 γράμματα o 18 κεράτια) era una nozione ben tradita nelle fonti metrologiche.[32] La scelta dotta di un archetipo antico e prestigioso quadra bene con le informazioni disponibili sulla cultura e sulla personalità di Teofilo.

Basilio I, benché pochi esemplari del suo regno ancora siano conformi al piede tradizionale,[33] aumentò definitivamente il peso del μιλιαρήσιον conservando il modulo abituale; tutti gli imperatori della dinastia macedone fino a Giovanni I seguirono fedelmente il suo esempio.[34] Durante gli anni 977-989 Basilio II in un primo momento mantenne la medesima combinazione di piede e modulo (classi I–II A), ma poi adottò dimensioni più grandi per lo stesso peso (classi II B–III, 26–30 mm); dopo il 989 egli utilizzò esclusivamente il modulo ampliato e ridusse probabilmente il piede teorico a 1/120 (classe IV).[35] A partire dal regno di Costantino VII la zecca di Costantinopoli batté saltuariamente esemplari di peso uguale o poco superiore al tipo originario.[36] La tosatura, l'usura e la corrosione di molti pezzi

[31] V. n. 27.

[32] Fr. Hultsch, *Metrologicorum scriptorum reliquiae*, I, Lipsiae, 1864 (*MSR*, I), p. 209, rr. 21-23; p. 212, rr. 17-18; p. 214, rr. 13-15; p. 216, rr. 4-5; p. 218, r. 15; p. 221, rr. 18-21; p. 228, r. 18; p. 231, r. 17; p. 232, rr. 8-10; p. 234, rr. 4, 7 e 10-12; p. 237, rr. 2-3 e 23-24; p. 238, r. 8; p. 240, rr. 7-10; p. 245, rr. 18-19; p. 248, rr. 5-6, 17 e 19-20; p. 249, rr. 4-5 e 22; p. 253, r. 10; p. 254, rr. 17 e 20-22; p. 269, r. 10; p. 274, rr. 16-17; p. 275, r. 1; p. 278, rr. 18[a], 9[b] e 20-21; p. 301, rr. 18-19; p. 316, rr. 21-22.

[33] *DOC* [v. n. 11], III/2: *Basil I to Nicephorus III (867-1081)*, p. 492, nr. 7.20; CNG, Printed Auction 102, Lot 1184 (2,06 g).

[34] Basilio I: *DOC*, III/2, pp. 491-492, nrr. 7.1-7.19; D. M. Metcalf, *The Antalya hoard of miliaresia of Basil I*, in *Numismatic Chronicle*, VII s. 17 (1977), pp. 113-125; CNG, eAuction 178, Lot 272 (3,10 g) e CNG, The Coin Shop 990965 (3,17 g). Leone VI: *DOC*, III/2, pp. 514-515, nrr. 3.1-4.8; *BMC Byz*, II, p. 446, nr. 6. Alessandro: *DOC*, III/2, p. 525, nr. 3. Costantino VII: *DOC*, III/2, pp. 554-555, nrr. 16.1-17.3 e 18.1-18.5, pp. 556-558, nrr. 20.1-20.15 e 21.1-21.17; *BMC Byz*, II, p. 460, nr. 40 e p. 461, nr. 42; Ira & Larry Goldberg Auctioneers Sale 53, Lot 2268 (3,42 g). Niceforo II: *DOC*, III/2, pp. 585-586, nrr. 6.1-6.12; CNG, eAuction 161, Lot 303 (3,15 g). Giovanni I: *DOC*, III/2, pp. 596-597, nrr. 7a.1-7a.12, 598, nrr. 7b.1-7b.5 e 7c; *BMC Byz*, II, p. 475, nr. 5; CNG, eAuction 326, Lot 639 (3,62 g) e 379, Lot 409 (3,36 g).

[35] *DOC*, III/2, p. 628, nrr. 17a.1-17a.3, p. 629, nrr. 17b.1-17b.2, 17c, 17e, 17 g, p. 630, nrr. 18a.1, 18c, 18d.1-18d.2, p. 631, nrr. 19.1-19.4, p. 632, nrr. 20a-20e; CNG, eAuction 374, Lot 596 (3,18 g) e CNG, Printed Auction 99, Lot 844 (3,60 g). Per il probabile piede di 1/120 dopo il 989 cfr. anche CNG, eAuction 107, Lot 229 (2,77 g); 200, Lot 343 (2,86 g); 246, Lot 514 (2,91 g); 260, Lot 595 (2,50 g); Triton XVI, Lot 1297-1298 (2,87 g e 2,30 g). Contra *DOC*, III/1, p. 65: il piede di 1/108 rimase vigente fino a Costantino IX.

[36] Costantino VII: *DOC*, III/2, p. 554, nr. 17.4, p. 555, nr. 18.6, p. 557, nr. 10.13 e p. 558, nrr. 21.18-21.21. Niceforo II: *BNC*, II, p. 591, nr. 39/Cp/AR/08 e CNG, eAuction 328,

certamente abbassano la nostra percezione del peso medio; inoltre ho il forte dubbio che numerosi μιλιαρήσια, come accade spesso nel caso delle '*siliquae* ridotte', risultino erroneamente classificati come integri, ma in realtà siano stati tosati o abbiano perso parte del peso originario per cause naturali.

Nonostante questi scogli, la dottrina odierna, che individua un piede ufficiale di 1/108 a partire da Basilio I, è giustificata non soltanto dal peso medio degli esemplari meglio conservati o sicuramente intatti, ma anche dall'omogeneo e regolare bilanciamento delle oscillazioni in entrambi i sensi rispetto al peso teorico di 3 g.[37] Poiché nel campo dell'argento coniato un piede ufficiale di 1/108 è totalmente estraneo alla tradizione monetaria del mondo romano, dobbiamo cercare un'altra fonte per questa innovazione. Miles compendia dati preziosi sulla metrologia dei *dirham* ummayadi e abbasidi.[38] Sotto il profilo ponderale il μιλιαρήσιον maggiore di Basilio I e dei suoi successori coincide pienamente con le variazioni usuali dei *dirham*; il suo piede è un cosciente e razionale adattamento del modello arabo alla suddivisione della λίτρα in 12 οὐγγίαι (1 οὐγγία = 9 μιλιαρήσια). La probabile riduzione del piede a 1/120 sotto Basilio II, anche se ignoriamo quali fattori possano averla determinata, applicò lo stesso criterio di ordine pratico (1 οὐγγία = 10 μιλιαρήσια).

Un'interpretazione rigidamente economica dei fatti monetari richiederebbe da un lato il mutamento della relazione AV : AR in favore dell'oro tanto sotto Teofilo quanto ai tempi di Basilio I, dall'altro la fulminea inversione del fenomeno già ai tempi di Teofilo, che introdusse il piede di 1/96, ma poi preferì il piede di 1/144; durante il regno di Michele III il rapporto AV : AR sarebbe rimasto stabile, per cambiare nuovamente sotto Basilio I.[39] La strada dell'esegesi economica appare sterile e autoschediastica. Proviamo a battere un'altra via, inserendo l'evoluzione del μιλιαρήσιον nel contesto generale degli eventi storici.[40]

La decisione di Teofilo perseguì coerentemente anche in campo monetario lo scopo principale del suo regno, cioè ripristinare e accrescere il prestigio dell'impero bizantino a spese degli Abbasidi. Il modello ponderale

Lot 665 (2,33 g). Giovanni I: *DOC*, III/2, p. 597, nrr. 7a.13 e 7a.15-7a.18. Basilio II: *DOC*, III/2, p. 627, nr. 16 e p. 631, nr. 18e; *BMC Byz*, II, p. 487, nrr. 18-20.

[37] Se utilizziamo i dati di Schilbach (v. n. 10), a partire dal IX secolo la libbra bizantina pesava 319 g; quindi il piede di 1/108 corrispondeva a un peso teorico di 2,95 g.

[38] MILES, *Byzantine Miliaresion* [v. n. 24], pp. 212-216.

[39] Ma cfr. *DOC*, III/2, pp. 67 e 412.

[40] A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes* (éd. fr.), I, Bruxelles, 1959, pp. 89-264 e II/1, Bruxelles, 1968, pp. 1-110; G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates* (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, XII 1, 2), München, 1963^3, pp. 167-170, 177-187 e 188-195. Sulla figura di Teofilo cfr. ora il giudizio più positivo di W. TREADGOLD, *The Byzantine Revival. 780–842*, Stanford, 1988, pp. 263-329.

dell'arcaico *denarius* e l'ampliamento del modulo esprimono appunto l'aspirazione di soppiantare il *dirham* tramite l'emulazione degli antichi e l'imitazione del nemico; il ritorno al vecchio tipo del μιλιαρήσιον cade proprio negli ultimi anni di Teofilo, quando le disfatte per mano degli Arabi stroncarono buona parte dei suoi progetti. Michele III e i suoi ministri inaugurarono una nuova stagione nelle relazioni militari tra l'impero bizantino e il califfato abbaside; in quegli anni le vittoriose campagne degli eserciti imperiali cominciarono a invertire i precedenti rapporti di forza tra le due potenze. Basilio I proseguì tale opera con pari successo e il definitivo cambiamento del peso sotto il suo regno mirò a un duplice fine. Il μιλιαρήσιον riformato era allo stesso tempo un segnale interno di cambiamento e uno strumento di propaganda esterna, per marcare l'instaurazione di una nuova dinastia e manifestare la rinascita dell'impero. Il pragmatico e illetterato Basilio ebbe l'acume politico di recuperare l'esperimento troppo precoce del dotto Teofilo e di trasformarlo in una duratura istituzione, ma si prefisse l'obiettivo più realistico di combattere il *dirham* ad armi pari.

Attraverso questa analisi abbiamo raggiunto tre conclusioni atte a modificare sostanzialmente l'opinione comune. In primo luogo le caratteristiche precipue dello ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον manifestano una diretta continuità con il '*miliarensis* leggero' della Tarda Antichità. Poi il μιλιαρήσιον di Leone III nacque dalla confluenza di tre diversi modelli: da un lato la '*siliqua* ridotta' per il piede e lo ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον per il modulo, dall'altro il *dirham* per l'iconografia. Infine l'insolito piede del μιλιαρήσιον maggiore rielaborò originalmente il modello ponderale del *dirham*. Ai tempi di Leone III abbiamo sicuramente una radicale rivoluzione rispetto alle consuetudini iconografiche delle monete greche e romane, ma proprio allora riscontriamo anche la persistente vitalità dei modelli autoctoni. La rottura totale e definitiva con le tradizioni monetarie del mondo tardoromano avviene soltanto durante il regno di Basilio I; soltanto allora la moneta argentea acquisisce un'identità propriamente bizantina.

Due punti concernenti la spinosa questione del cambio meritano di essere trattati separatamente, per rafforzare da un altro punto di vista gli argomenti già presentati. Benché un metallismo più o meno ortodosso oggi rappresenti la dottrina egemonica sul cambio del *solidus* con la moneta argentea e il numerario di rame nella Tarda Antichità,[41] credo che in presenza della relazione AV : AR = 1 : 14,4 tutte le denominazioni dell'argento coniato circolassero parzialmente sopravvalutate rispetto al valore intrinseco; concentrando la nostra attenzione sul '*miliarensis* leggero' (piede teorico di 1/72) e sulla '*siliqua* ridotta' (piede teorico di 1/144), abbiamo 72 '*miliarenses*

[41] *MIB*, I, p. 19 riassume bene questa posizione.

leggeri' : 5 *solidi* = 14,4 '*miliarenses* leggeri' e 144 '*siliquae* ridotte' : 5 *solidi* = 28,8 '*siliquae* ridotte'. La misura della sopravvalutazione era o 1/35 (un *solidus* = 14 '*miliarenses* leggeri' e 28 '*siliquae* ridotte') o 1/5 (un *solidus* = 12 '*miliarenses* leggeri' e 24 '*siliquae* ridotte'). Per numerose ragioni, che spero di potere esporre compiutamente in altra sede, preferisco la seconda soluzione; qui è sufficiente evidenziare la razionale corrispondenza tra i 24 κεράτια del *solidus* e i due cambi determinati dalla sopravvalutazione di 1/5, poiché abbiamo 1 '*miliarensis* leggero' = 2 κεράτια e 1 '*siliqua* ridotta' = 1 κεράτιον.

Nel 534 la tariffa statale dell'argento era ancora 5 *solidi* alla libbra.[42] Ma nel 578 una libbra di argento valeva 4 *solidi*, cioè la relazione AV : AR era diventata 1 : 18; ricaviamo il valore di 4 *solidi* alla libbra di argento dal confronto tra il *donatiuum* inaugurale di Tiberio II Costantino (9 *solidi*[43]) e la somma usuale nelle precedenti occasioni (Giuliano nel 360, Leone I nel 457, Anastasio I nel 491 e Giustino I nel 518), cioè 5 *solidi* e 1 libbra di argento.[44] L'ipotesi della transizione da AV : AR = 1 : 14,4 a AV : AR = 1 : 12 (6 *solidi* per una libbra di argento) verso la fine del VI secolo appare implausibile.[45] Il nuovo rapporto AV : AR molto probabilmente fu introdotto sotto Giustino II; esso determinò il passaggio della moneta argentea da un corso parzialmente fiduciario a uno basato esclusivamente sul valore intrinseco. Il '*miliarensis* leggero' e la '*siliqua* ridotta', per mantenere il precedente cambio, avrebbero dovuto aumentare da ⅕ a ½ il livello della loro sopravvalutazione rispetto al bullione argenteo; la posizione marginale o secondaria della moneta argentea in Oriente inficiava tassativamente questa eventualità. Ciò significa che verso la fine del VI secolo il cambio ufficiale del *solidus* con il '*miliarensis* leggero' e la '*siliqua* ridotta' era rispettivamente 1 : 18 e 1 : 36; nessuno dei due cambi comportava un numero intero di κεράτια (24 κεράτια : 18 '*miliarenses* leggeri' = 1 κεράτιον e ⅓, 24 κεράτια : 36 '*siliquae* ridotte' = ⅔ di κεράτιον).

Nei primi anni di Eraclio le finanze imperiali erano ormai giunte sull'orlo del baratro; l'estrema gravità della crisi diede l'impulso risolutivo verso il repentino ritorno alla moneta divisionale di argento e al suo uso quale comprimaria quotidiana del *solidus*. Il valore irregolare delle due denominazioni, poiché l'impero romano d'Oriente incentrava il funzionamento del sistema

[42] *CJ*, X, 78, 1 = *CTh*, XIII, 2, 1 (Arcadio, 19 Febbraio 397).

[43] Johannes Ephesinus, *Historia ecclesiastica*, III, 11 (*CSCO* 106, *Scriptores Syri*, 55, p. 101 Brooks).

[44] Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, XX, 4, 18 e Constantinus Porphyrogenitus, *De caeremoniis* I, 91-94 (I, pp. 412, 423, 425, 429, 432 Reiske).

[45] J. Durliat, *La Valeur relative de l'or, de l'argent et du cuivre dans l'empire protobyzantin (IVe–VIIIe siècle)*, in *Revue numismatiqe*, VI s. 22 (1980), pp. 144-147.

monetario sul *solidus* e sui suoi κεράτια, le escludeva automaticamente da questa riforma. Anche un secondo fattore condizionò la decisione di adottare un nuovo piede. Quando lo ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον fu creato da Eraclio, la guerra contro i Persiani si apprestava a entrare nella fase più drammatica; la necessità stringente e onerosa di reclutare mercenari e alleati richiedeva una moneta superiore per valore intrinseco alla δραχμή sasanide (circa 4,15 g).

Per produrre una denominazione corrispondente a un numero intero di κεράτια e capace di competere con la δραχμή, l'unica opzione era aumentare il peso del '*miliarensis* leggero' in proporzione con la relazione AV : AR = 1 : 18; così Eraclio ottenne una moneta dotata di un rapporto soddisfacente con il *solidus* (48 ἑξάγραμμα μιλιαρήσια : 4 *solidi* = 12 ἑξάγραμμα μιλιαρήσια e 1 ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον = 2 κεράτια) e ben più pesante della δραχμή. Il cambio dello ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον con il *solidus* dimostra ulteriormente la sua derivazione dal '*miliarensis* leggero', poiché Eraclio scientemente conferì anche il vecchio valore del '*miliarensis* leggero' allo ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον.

A differenza dello ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον, che possedeva un corso fondato unicamente sul valore intrinseco del suo metallo, il μιλιαρήσιον di Leone III e dei suoi successori fu una moneta fiduciaria, dato che per il piede di 1/144 la sola relazione AV : AR = 1 : 6 avrebbe permesso la piena parità con l'intrinseco; la sopravvalutazione poteva andare da un massimo del 200% (AV : AR = 1 : 18) a un minimo del 16,66% (AV : AR = 1 : 7).[46] Abbiamo detto che egli adottò il modulo dello ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον al fine di celare parzialmente la forte sopravvalutazione del μιλιαρήσιον nei confronti del νόμισμα. È opportuno precisare meglio questa affermazione. Il sovradimensionamento del μιλιαρήσιον voleva certamente sortire un effetto psicologico sulla percezione della moneta da parte dei comuni cittadini, ma il modulo perseguì anche lo scopo di comunicare tacitamente che il μιλιαρήσιον, nonostante l'enorme differenza sotto il profilo ponderale, circolava con il medesimo corso dello ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον, cioè 1 νόμισμα = 12 μιλιαρήσια e 1 μιλιαρήσιον = 2 κεράτια. La denominazione di Eraclio, dopo essere stata coniata stabilmente in grandi quantità per più di sessanta anni, aveva impresso una traccia permanente nel sistema

[46] 150% con AV : AR = 1 : 15, 140% con AV : AR = 1 : 14,4 e 100% con AV : AR = 1 : 12; poi 66,66% con AV : AR = 1 : 10, 50% con AV : AR = 1 : 9 e 33,33% con AV : AR = 1 : 8. Il successivo piede di 1/108 avrebbe raggiunto la parità con il bullione argenteo soltanto tramite AV : AR = 1 : 8, mentre i livelli minimo e massimo di sopravvalutazione sarebbero stati rispettivamente il 12,5% con AV : AR = 1 : 9 e il 125% con AV : AR = 1 : 18; altrimenti la sopravvalutazione avrebbe toccato il 25% con AV : AR = 1 : 10, il 50% con AV : AR = 1 : 12, lo 80% con AV : AR = 1 : 14,4 e lo 87,5% con AV : AR = 1 : 15.

monetario; Leone III sfruttò abilmente tale eredità in vantaggio delle finanze imperiali e la trasmise ai suoi successori. Soltanto intorno alla metà del X secolo incontriamo il temporaneo cambio 1 : 14; ma per più di tre secoli il cambio usuale del νόμισμα con il μιλιαρήσιον rimase appunto 1 : 12.[47] Suid. μ 1062 (III, 395 Adler) Μιλιαρήσιον τὸ τοῦ νομίσματος δέκατον è una glossa molto controversa, che può essere il banale frutto di un'interpolazione o di una corruttela testuale,[48] ovvero documentare una pari e ugualmente momentanea alterazione del cambio in senso opposto verso la fine del X secolo. La probabile riduzione del piede da 1/108 a 1/120 sotto Basilio II, qualora non fosse stata dovuta a necessità finanziarie, potrebbe avere rispecchiato la volontà imperiale di ripristinare e di tutelare il cambio tradizionale attraverso l'alleggerimento del μιλιαρήσιον. A partire da Eraclio l'evoluzione della moneta argentea è una combinazione originale di innovazione e di conservazione anche sotto questo aspetto.

Maurizio Colombo
Roma
maurizio70@mclink.it
maurizio140370@yahoo.it

Summary

Under the reign of Heraclius silver coinage resumed a crucial role in the monetary system of the Eastern Empire: was his ἑξάγραμμον μιλιαρήσιον really an abrupt departure from Late Roman silver coins? The μιλιαρήσιον of Leo III set the standard for the silver coinage of Byzantine Empire until the reform of Basil I: did Leo just copy Arab *dirham*? This paper explores the relationship between both denominations and their Late Ancient forebears in order to give new perspectives on the actual roots of Byzantine μιλιαρήσια.

[47] Hendy, *Studies* [v. n. 2], pp. 503-506: ma cfr. *DOC*, III/1, pp. 17-19 e 67.
[48] *MSR*, I [v. n. 32], p. 339, r. 17.

ADDENDUM ELEOSCOPICO, PALMOMANTICO E METOPOMANTICO (*ATHOUS IVIRON* 4301, *ATHENIENSIS EBE* 1350 E 1275)*

Si presentano di seguito nuove acquisizioni relative alla tradizione manoscritta della divinazione greca in merito all'eleomanzia, palmomanzia e metopomanzia. Tali metodi sono fondati rispettivamente sullo studio a fini divinatori dei nèi naturali della pelle (ἐλαίαι) nelle diverse parti del corpo;[1] dei moti convulsivi, involontari del corpo umano (παλμοί)[2] e, infine, dei tratti della fronte (μέτωπον) interpretati come segni fatidici.[3]

Le tecniche citate sono connesse all'ambito del somatico. Riguardano, infatti, un'indagine della divinazione corporale, in cui la fonte del segno coincide in prospettiva semiotica con la persona del consultante.[4] I prontuari

* Ὀφείλω θερμὲς εὐχαριστίες στὸ Ἵδρυμα Ἀλ. Ὠνάση γιὰ τὴ χορήγηση ὑποτροφίας στὸ ΙΘ΄ Πρόγραμμα, τὸ οποῖο μὲ ἔδωσε τὴ δυνατότα νὰ διαβάσω τὰ μαντικὰ χειρόγραφα στὴν Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῶν Ἀθηνῶν. Ἐπιπλέον, θερμὲς εὐχαριστίες ἀποδίδω στὸν Κύρ. Ἀντώνιο Ρήγο γιὰ τὴ βοήθειά του.

[1] Vd. G. A. Mega, *Ζητήματα Ἑλληνικῆς Λαογραφίας*, in *Λαογραφία*, 3-4 (1941-1942), pp. 77-195: 155-162; R. P. H. Greenfield, *A Contribution to the Study of Palaeologan Magic,* in H. Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington D.C., 1995, pp. 117-153; S. Costanza, *La divinazione greco-romana. Dizionario delle mantiche: metodi, testi e protagonisti*, Udine, 2009, p. 81, Idem, *Una versione bizantina e una metafrasi neogreca dello Ps.-Melampo* De naevis, in *Byz*, 83 (2013), pp. 83-102. Traduzione inglese in G. L. Irby – M. Keyser – P. T. Keyser, *Greek Science of the Hellenistic Era. A Sourcebook*, London – New York, 2002, pp. 343-344.

[2] Vd. Ch.-E. Ruelle, *La Palmomantique*, in *Revue de philologie*, 32 (1908), pp. 137-141; H. Diels, *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients*, I, *Die Griechischen Zuckungsbücher* (*Melampus* Περὶ παλμῶν) (*Abhandlungen der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1907, philosophisch-historische Klasse, 4, Berlin, 1908, p. 7; W. R. Halliday, *Greek Divination: A Study of its Methods and Principles*, London, 1913, rist. Chicago, 1967, pp. 172-183; Th. Hopfner, *Mantike*, *RE*, 14, 1 (1928), cc. 1258-1287: 1279; Idem, *Palmoskopia*, *RE*, 18, 3 (1949), cc. 259-262; Mega, *Ζητήματα* [vd. n. 1], pp. 118-120; S. Costanza, *Corpus Palmomanticum Graecum* (*Pap. Flor*. 39), Firenze, 2009.

[3] Vd. Hopfner, *Mantike* [vd. n. 2], c. 1287: 1287; Costanza, *La divinazione* [vd. n. 1], p. 96.

[4] Secondo la teoria della melotesia planetaria ogni parte del corpo è soggetta all'influsso cosmico e riflette la consonanza fra l'universo ed il microcosmo umano, cfr. Fr. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (*ΣΤΟΙΧΕΙΑ*, 7), Leipzig – Berlin, 1925, pp. 81, n. 2, 132-134; A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1942, 1950², 1981, p. 92; W. Kranz, *Kosmos* (*Archiv für Begriffsgeschichte Bausteine zum einem historischen Wörterbuch der Philosophie*, 2, 1/2), Bonn, 1958, pp. 127, 167-173 per l'uomo *mundus minor*; M. Papathanassiou, *Iatromathematika (Medical Astrology) in Late Antiquity and the Byzantine Period*, in *Medicina nei Secoli. Arte e scienza*, 11/2 (1999), pp. 357-376.

Byzantion 88, 141-161. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285448

in materia contengono un elenco di congetture esposte *a capite ad calcem* ed offrono un accesso alla profezia d'immediata comprensione. Il bagaglio semantico è innestato su associazioni elementari, addirittura trasparenti nel caso degli scritti *de naevis*, che circolano nella tradizione medievale insieme con le versioni *de palpitationibus* sotto la paternità dello Ps.-Melampo, il leggendario indovino dell'età eroica, noto guaritore e taumaturgo.[5] La perspicuità di tali sistemi divinatori garantisce la fortuna della trattatistica sull'argomento attestata dall'intenso processo di copia nell'età bizantina e della Diaspora con inesausta vitalità.

A
Versio A *de naevis in corpore*
(*Athous Iviron* 4031, *Atheniensis EBE* 1350, ff. 77v-78v)

Ad un primo esame della *facies* linguistica degli scritti palmomantici ed eleomantici balza evidente che rimontano a compilazioni di età imperiale romana e bizantina, come indica l'avanzato grado di volgarizzamento,[6] anche se tale metodo divinatorio è già noto alla civiltà mesopotamica con una varietà di attestazioni dal II millennio al IV secolo a. C.[7]

Nondimeno il *De naevis* è un'opera seriore del periodo medio bizantino, in nessun modo ascrivibile all'età ellenistica, come postulato da ultimo in una monografia sulla mantica greco-romana.[8] La genesi dell'errore, peraltro non isolato,[9] risale alla dedica di Melampo ierogrammatico al re Tolemeo in apertura della recensione palmomantica A e all'equivoco conseguente d'identificare il destinatario regale del trattato col Filadelfo (285-246) o un

[5] Vd. H. D. Betz, *Gottmensch* (II), *RAC*, 12 (1983), c. 245; L. Käppel, *Melampus*, *Neue Pauly*, 7 (1999), c. 1166 (1); M. A. Flower, *The seer in ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, 2008, pp. 27, 42. La pseudepigrafia di Melampo ignota ai papiri palmomantici compare soltanto nelle versioni medievali περὶ παλμῶν A e B, mentre C è ps.-ermetica nel ms. *Vindobonensis medicus. gr.* 23 e D anepigrafa.

[6] Come dimostrato da Diels, *Beiträge* [vd. n. 2], p. 7.

[7] Vd. le prove documentali discusse e tradotte da B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie* (*Archiv für Orientforschung*, Beih. 27), Wien, 2000, pp. 1-2, 13. I testi di eleomanzia babilonese sono più prolissi di quelli greci e stabiliscono ulteriori distinzioni tra nèi, efelidi e altre macchie della pelle.

[8] K. Beerden, *Worlds full of signs: ancient Greek divination in context* (*Religions in the Graeco-Roman World*, 176), Leiden, 2013, p. 144 assegna il trattato di «divination by twitches» al III secolo a. C. e lo utilizza come un testimone privilegiato dell'età ellenistica. Su tale perdurante fraintendimento cfr. le osservazioni di S. Costanza, *Il contributo dei papiri allo studio della divinazione greca*, in *Analecta Papyrologica*, 26 (2014), pp. 123-132.

[9] Anche Irby – Keyser – Keyser, *Greek Science* [vd. n. 1], p. 343 reputano Melampo un autore realmente esistito di età ellenistica, avvalorando la pseudepigrafia tardoantica del mitico indovino.

altro dei Lagidi.[10] La lettera a Tolemeo non ha alcun fondamento storico, ma è un topos delle scienze occulte conforme ad una collaudata strategia di autopromozione.[11] I falsari tardoantichi ricorrono ad *auctores* leggendari come il vate dell'età eroica e si richiamano all'Egitto, patria per antonomasia di magia e divinazione, per accreditare tali scritti sul mercato tardoantico e bizantino della credulità.[12]

Invalidato tale grossolano errore di datazione, che dimostra il perdurante potere di persuasione delle invenzioni escogitate dai circoli esoterici di età imperiale romana, si presenta la versione eleomantica più estesa (= A). Vanno archiviati i risultati del precedente lavoro ecdotico risalente all'opera tardosettecentesca, largamente inaffidabile di Franz,[13] al fine di costituire criticamente la recensione canonica[14] presentata da Camillo Peruschi nel volume uscito a Roma presso A. Blado nel 1545 e dedicato al Papa Paolo III Farnese (1534-1549), attivo mecenate degli studi classici.[15] Peruschi si distingue in questa cinquecentina come l'*editor princeps* dello Ps.-Melampo, *de palpitationibus* e *de naevis*, nonché della *Varia Historia* di Eliano e utilizzò un manoscritto non rintracciato risalente all'ultima età paleologa.[16]

[10] Già K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, I-II, München, 1897², rist. New York, 1958, p. 630 respinse definitivamente tale equivoco, dimostrando la non-storicità di tale *Widmungsbrief*.

[11] Cfr. W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike. Mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit* (*Hypomnemata*, 24), Göttingen, 1970, p. 118; Costanza, *Corpus Palmomanticum* [vd. n. 2], p. 29 con ulteriori esempi.

[12] Per la base storica della dedica si deve pensare alla Corte del Filadelfo con gli scribi sacri incaricati di curare i libri liturgici (ἱερογραμματεῖς). In tale periodo d'altronde la letteratura ci consegna le prime attestazioni di molte credenze divinatorie, compresa la palmomanzia, con Teocrito, cfr. S. Costanza, *Teocrito Id. III: l'indovino Melampo ed il manifesto palmomantico*, in *Eikasmos*, 19 (2008), pp. 127-150. Se in tale periodo la superstizione sui tremiti fatidici del corpo umano è nota e la paternità del metodo già associata all'indovino Melampo, la circolazione dei trattati in redazioni scritte è un fatto dell'età imperiale.

[13] J. G. F. Franz, *Scriptores physiognomoniae veteres*, *ex recensione C. Perusci et Frid. Sylburgii, etc.*, Altenburgi, 1780, pp. 501-508, ripropone l'*ed. Romana* (1545) e l'*altera* di Francoforte (1587). Per lo *status quaestionis*, cfr. Costanza, *Una versione bizantina* [vd. n. 1], pp. 84-85.

[14] Vd. Costanza, *Una versione bizantina* [vd. n. 1], pp. 86-89 con alcune congetture e traduzione.

[15] Vd. S. Costanza, *L'epistola di dedica di Camillo Peruschi a Paolo III ed altri componimenti nell'*editio princeps *di Eliano,* Varia Historia *(1545)*, in *Studi Classici e Orientali*, 49 (2003), pp. 327-345. Sull'ambizioso programma di edizione di autori greci e latini delle «stamperie papali» affidato ai Blado ed altri tipografi, cfr. F. Barberi, *Libri e stampatori nella Roma dei Papi*, in *Studi Romani*, 13/4 (1965), pp. 433-456: 438; R. Ridolfi, *Nuovi contributi sulle "stamperie papali" di Paolo III*, in *La Bibliofilía*, 50/2 (1948), pp. 183-197. Peruschi è invero latore della lettera greca al Patriarca di Costantinopoli con vivo interesse per la grecità sotto il giogo turco (ed. J. M. Floristán, *Epístola literaria de C. P. Isidoro, rector del Estudio de Roma, al patriarca ecuménico Metrófanes III (1569)*, in *RSBN*, N.S., 40 [2003], pp. 171-207).

[16] Insieme con un'opera storica di Eraclide e opuscoli di fisiognomica di Ps.-Polemone e Ps.-Adamanzio sotto il titolo *Aeliani variae Historiae libri XIII. Ex Heraclide de rebus publicis comment. Polemonis Physionomie. Adamantii Physionomia Melampodis ex Palpitationibus*

Nel progetto di ricognizione della divinazione sui nèi è stato pubblicato un Ἐλαιοσκόπιον bizantino adespota (= *versio* B *de naevis*)[17] e un volgarizzamento Περὶ τῆς σημασίας τῶν ἐλαιῶν τοῦ ἀνθρώπου ὁποῦ ἔχει εἰς τὸ σῶμα (= *versio* C),[18] che corrispondono rispettivamente al rifacimento tardo e alla traduzione demotica della redazione offerta dall'*editio Romana*. Quest'ultima ha offerto il *textus receptus* del *De naevis* divenuto canonico nelle riedizioni tedesche di Friedrich Sylburg (Frankfurt am Main, 1587) e Joh. Georg Franz (Altenburg, 1780).

A riprova della fortuna del *De naevis* emergono elementi di rilievo dalla considerazione di altri testimoni della *versio* A nota finora soltanto dalla stampa di Peruschi, ma non già dalla tradizione manoscritta medievale.

La presente edizione è frutto della collazione della *Romana* e dei mss. *Athous*, *Bibl. Moni Iviron* 4301, 181 (= I) e *Atheniensis EBE* 1350 (= S), che ampliano lo spettro della tradizione manoscritta bizantina del *corpus elaeoscopicum*. Questo *specimen* testuale s'inserisce nella storia più generale della superstizione della grecità medievale e moderna.

Athous, *Bibl. Moni Iviron* 4301, 181 del XVI secolo contiene insieme con scritti di iatromanzia il Περὶ παλμῶν (ff. 1^v-11^r), che si distingue per la singolare doppia attribuzione a Eliano/Adamanzio, autore di fisiognomica, invece che a Melampo.[19] Di seguito è riportato il *De naevis* in forma anepigrafa (ff. 11^r-13^r). La collazione dimostra che il codice è apparentato all'*ed. Romana*, della quale non è, tuttavia, un *descriptus*.[20] Si veda l'errore disgiuntivo della *Romana* a § 27 a: χιτωνίας, ove l'Atonita coincide con *EBE* 1350 nel riportare la lezione esatta.

EBE 1350 (= Συγγροῦ 503; già Οἰκονόμου 78) del XIX secolo, donato nel 1891 da Andreas Syngroù (Costantinopoli 1830 – Atene 1899), vergato da varie mani alternatesi nel corso del medesimo foglio e per la medesima opera,[21] consta di 117 fogli, dei quali diversi inutilizzati o recanti cancellature

divinatio, de naevis, Romae, Blado, 1545, 4° cc. 4 nn., 111. Per la biografia e carriera nella Curia Romana coronata dalla promozione a vescovo di Alatri nel '47 dell'*editor princeps*, grecizzatosi Κάμιλλος Πέρουσκος (?-1572/1573), vd. Costanza, *Una versione bizantina* [vd. n. 1], p. 84 n. 5.

[17] Ed. Costanza, *Una versione bizantina* [vd. n. 1], pp. 89-96.

[18] *Ibidem*, pp. 96-100.

[19] Vd. inc. f. 1^v Αἰλιανοῦ περὶ παλμῶν πρὸ<ς τὸν> Πτολεμαῖον βασιλέα, expl. τέλος τῶν παλμῶν δαμαντίνου (l. Ἀδαμαντίου) σοφιστοῦ πρὸς Πτολεμαῖον βασιλέα vd. Costanza, *Corpus Palmomanticum* [vd. n. 2], p. 114.

[20] Diversi codici sono copie tratte dalla *Romana*, come *Parisinus gr.* 2037, *Monacensis gr.* 583 (a. 1656), un *Druckmanuskript,* che riproduce fedelmente le caratteristiche della stampa di Peruschi, vd. Costanza, *Corpus Palmomanticum* [vd. n. 2], p. 114.

[21] Si assegnano a m^1 ff. 1^r-17^r; a m^2 ff. 17^r-27^r, 28^r-30^r, 31^r-61^v, 69^r-74^r, 75^v (da l. 7°)-80^r (ll. 1-4), 80^v-84^r, 86^r-89^v, 93^r-101^r; a m^3 62^r-68^v, 74^v, 75^{r-v}, 80^r, 89^v-92^v, 101^v-104^r, 105^r-107^v, 108^v-109^r, 110^r-116^r; a m^4 f. 117^r.

successive.[22] Assembla scritti profetici,[23] astrologici e zodiacali,[24] nonché divinatori,[25] secondo le direttrici d'interesse che presiedono alla cernita degli *apotelesmatica*. Fra questi si annovera il trattato Περὶ ἐλεῶν (*l.* ἐλαιῶν) [τῶν ἐλεῶν] τοῦ σώματος ff. 77^{v}-78^{v}, che è un testimone della *versio* A. Anche il pur tardo *Atheniensis EBE* 1350 volgarizzato in taluni punti è un teste poziore di quello utilizzato dall'editore romano. Il manoscritto ateniese consente, infatti, di sanare luoghi altrimenti irrimediabilmente corrotti (§ 6 b, 27 a) del *textus receptus* del *De naevis* edito da C. Peruschi.

Dalla collazione tra i testimoni, la prima stampa romana (= R) ed i manoscritti Athonita della Monì Iviron (= I) e della Bibl. Nazionale di Atene della Collezione Syngroù (= S) si presenta la recensione eleomantica A in un'edizione critica accompagnata da paragrafazione e traduzione rivedute ed aggiornate.

Coddices

I = *Athous Iviron* 4301, ff. 11^{r}-13^{r}
S = *Atheniensis EBE* 1350, ff. 77^{v}-78^{v}

Editio

R = *Editio Romana*, ff. 110^{v}-111^{r}

Περὶ ἐλαιῶν τοῦ σώματος

1 a) Ἐὰν εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ ἀνδρὸς ᾖ ἐλαία < ....
b) Εἰ δὲ εἰς τὸ πρόσωπον τῆς γυναικός, ... >
2 a) Οὖσα εἰς τὸ μέτωπον τοῦ ἀνδρός, πολλῶν ἀγαθῶν γενήσεται κύριος. b) Εἰ δὲ εἰς τὸ μέτωπον τῆς γυναικός, ἡ γυνὴ βασιλεύσει ἢ μεγάλη ἔσται.

[22] Descrizione in I. e A. Sakkelion, *Κατάλογος τῶν Χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Ἀθῆναι, 1892, pp. 244-245; A. Delatte, *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, X, Bruxelles, 1924, pp. 26-32. Sono inutilizzati i ff. 30^{v}, 85^{r-v}, 116^{v}, ai ff. 104^{v}, 108^{r}, 117^{v} la scrittura è stata cancellata da un revisore.

[23] Il codice contiene le profezie ascritte all'imperatore Leone il Saggio (*PG* 107, 1129ss.) corredate da disegni illustrativi ff. 4^{r}-13^{r}; un'altra sulla caduta e risurrezione di Costantinopoli f. 13^{v}: ἕταιρος (l. ἕτερος) χρησμὸς τοῦ αὐτοῦ περὶ ἐριμόσεος (l. ἐριμόσεως) καὶ ἀναστάσεος (l. ἀναστάσεως) Κονσταντινουπόλεος (l. Κωνσταντινουπόλεως); un oracolo sulla razza bionda attraverso le presunte lettere rinvenute sulla tomba di Costantino il Grande (ff. 14^{v}-15^{v}) e la Visione profetica di Agatangelo (ff. 31^{r}-49^{r}), ugualmente con prospettive storico-apocalittiche di riscatto della grecità oppressa.

[24] Scritti dedicati a problemi di astrologia zodiacale e non ai ff. 17^{r}-18^{v}, 23^{v}-24^{r}, 64^{v}, 79^{r-v}, 84^{v}.

[25] Si annoverano un *tonitruale* (ff. 15^{v}-16^{v}), trattati emeromantici (ff. 24^{r}-25^{r}, 75^{v}-77^{v}) ed oniromantico assegnato ad un altrimenti ignoto Biagio Ateniese (ff. 86^{r}-104^{r}), cfr. A. Delatte, *La méthode oniromantique de Blaise l'Athénien*, in *Mélanges offerts à Octave Navarre par ses élèves et ses amis*, Toulouse, 1935, pp. 115-122; S. M. Oberhelman, *Dreams, Dreambooks, and Post-Byzantine practical healing manuals (Iatrosophia)*, in Idem (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece: From Antiquity to the Present*, Farnham, 2013, pp. 269-294.

3 a) Ἐὰν ἔξω τοῦ ὀφρύος τοῦ ἀνδρός, λαμβάνει γυναῖκα ἀγαθὴν καὶ φρόνιμον καὶ εὔμορφον. b) Εἰ δὲ ἐπὶ <τῆς> γυναικὸς καὶ ἐστὶν ἡ χρόια αὐτῆς πυρός, λαμβάνει ἄνδρα πλούσιον καὶ εὔμορφον.

4 a) Εἰ δὲ ἐπὶ τοῦ ὀφρύος τοῦ ἀνδρός, οὐ χρὴ συζυγῆναι αὐτῷ, διότι πέντε γυναικῶν ἀνὴρ γενήσεται. b) Τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς γυναικός.

5 a) Ἐὰν ᾖ εἰς τὴν ῥῖνα τοῦ ἀνδρὸς καὶ ἡ χροία αὐτῆς ἔσται πυρός, ἀκόρεστος ἔσται τῆς συνουσίας, ἐπειδὴ καὶ εἰς τὸ κρυπτὸν ἐλαίαν ἔχει. b) Ἐὰν ᾖ εἰς τὴν ῥῖνα ἢ εἰς τὸν ὀφθαλμὸν τῆς γυναικός, ὁμοίως ἀποβήσεται τῷ ἀνδρί, ὅτι καὶ αὐτὴ εἰς τὸ κρυπτὸν ἐλαίαν ἔχει καὶ ἀκόρεστος γενήσεται τῆς συνουσίας.

6 a) Ἐὰν εἰς τὸ πλάγιον τῆς ῥινὸς ὁ ανὴρ ἔχῃ ἐλαίαν, ξενιτεύσεται ἀπὸ τὴν χώραν· b) εἰ δὲ ἐπὶ γυναικός, κακῆς συνοδίας γενήσεται, ὅτι καὶ εἰς τὸ κρυπτὸν ἐλαίαν ἔχει.

7 a) Ἐὰν εἰς τὸ μάγουλον τοῦ ἀνδρός, πλούσιος γενήσεται. b) Ἐπὶ δὲ γυναικός, ἐὰν ᾖ εἰς τὸ κάτω μέρος τῆς σιαγῶνος, ἐμπαθὴς ἔσται, ὅτι καὶ εἰς τὸ ὑπογάστριον ἔχει.

8 a) Ἐὰν εἰς τὴν γλῶσσαν τοῦ ἀνδρός, λήψεται γυναῖκα καλὴν καὶ πλουσίαν. b) <Ἐπὶ δὲ γυναικὸς ... >

9 a) Ἐὰν εἰς τὰ χείλη τοῦ ἀνδρός ἡ ἐλαία ᾖ, πολύφαγος ἔσται· b) ὡσαύτως καὶ ἐπὶ γυναικός.

10 a) Ἐὰν εἰς τὸν πώγωνα ἔχῃ ὁ ἀνὴρ ἐλαίαν, πλούσιος γενήσεται χρυσίῳ καὶ ἀργυρίῳ. b) Τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ γυναικός, ὅτι καὶ εἰς τὴν σπλῆνα ἔχει ἐλαίαν.

11 a) Ἐὰν εἰς τὰ ὦτα ἔχῃ ὁ ἀνήρ, πλούσιος καὶ εὐλογημένος ἔσται. b) Τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ γυναικός, καὶ εἰς τὸν μηρὸν ἐλαίαν ἔχει.

12 a) Ἐὰν εἰς τὸν τράχηλον ἔχῃ ὁ ἀνήρ, πλούσιος ἔσται σφόδρα· b) ὁμοίως καὶ ἐπὶ γυναικός.

13 a) Ἐὰν εἰς τὸν αὐχένα ἔχῃ ὀπίσω ὁ ἀνήρ, ἀποκεφαλίξεται. b) <...>

14 a) Ἐὰν εἰς τὰς ψύας, πτωχὸς ἔσται καὶ ἀτυχὴς βαστάζων γένους. b) Ἐπὶ δὲ γυναικός, ὁμοίως.

15 a) Ἐὰν εἰς τοὺς ὤμους, δέσμιος ἔσται καὶ θλιβόμενος. b) <...>

16 a) Ἐὰν εἰς τὴν μάλην, λήψεται γυναῖκα πλουσίαν καὶ καλήν· b) ὁμοίως καὶ ἡ γυνή.

17 a) Ἐὰν ἔχῃ εἰς τὰς χεῖρας, πολύτεχνος ἔσται· b) ὁμοίως καὶ ἡ γυνή.

18 a) Ἐὰν εἰς τὸ στῆθος, πένης ἔσται. b) Καὶ ἡ γυνή, ὁμοίως.

19 a) Ἐὰν ἐπάνω τῆς καρδίας, πολυπόνηρος ἔσται. b) Τῇ δὲ γυναικὶ τοῦτο συμβαίνει, ὅταν τῶν μαστῶν ἐπάνω τὴν ἐλαίαν ἔχει.

20 a, b) Ἐὰν εἰς τὴν κοιλίαν, <πολύ>φαγοι ἀμφότεροι ἔσονται.

21 a, b) Ἐὰν εἰς τὴν σπλῆνα, ἐμπαθεῖς καὶ ἐπίνοσοι.

22 a, b) Ἐὰν εἰς τὸ ὑπογάστριον, ἐμπαθεῖς ἔσονται.

23 a, b) Ἐὰν εἰς τὸ κρυπτόν, ἄπληστοι ἀπὸ τῆς συνουσίας ἔσονται.

24 a) Ἐὰν εἰς τὸ φυσικόν, ὁ μὲν ἀνὴρ ἀρσενογόνος ἔσται. b) Ἡ δὲ γυνή, τοὐναντίον.

25 a, b) Ἐὰν εἰς τὸν μηρόν, πλούσιοι ἔσονται.

26 a) Ἐὰν εἰς τὰ γόνατα, λήψεται γυναῖκα πλουσίαν. b) Ἡ δὲ γυνή, εἰ μὲν εἰς τὸ δεξιὸν γόνυ ἔχει, ἀγαθὴ ἔσται, εἰ δὲ εἰς τὸ ἀριστερόν, πολύτεκνος ἔσται.

27 a) Ἐὰν εἰς τὸν ἀστράγαλον ὁ ἀνὴρ ἔχει ἐλαίαν, ἀπρόσωπον ποιεῖ τὴν γυναῖκα ἐπὶ τῆς γειτονίας. b) Ἡ δὲ γυνή, τὸν ἄνδρα ὑπὸ τῆς ἐξουσίας.

28 a, b) Εἰ δὲ εἰς τοὺς πόδας ἔχουσιν ἐλαίαν, πολύτεκνοι ἔσονται.

Περὶ σημείων ἀμφοτέρων

29 a, b) Σημείωσαι οὖν τὸ ἐπὶ τῶν ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, ἐὰν ᾖ ἐλαία εἰς τὰ δεξιὰ μέρη, πλούσιοι καὶ ἀγαθοὶ γενήσονται.

30 a, b) Εἰ δὲ εἰς τὰ ἀριστερά, ἐμπαθεῖς καὶ πτωχοὶ ἔσονται.

Τέλος περὶ ἐλαιῶν τοῦ ἀνθρώπου.

Tit. τοῦ ἀνθρώπου I, om. SR   κάντε ἀνδρός, κάντε γυναικός post hoc add. I   **1 a** om. IR   lacunam statui   **1 b** supplevi   **2 a** οὖσα (*scil.* ἐλαία) S] ἐὰν ἐστὶν R, om. I   τοῦ ἀνδρός om. I   ἀπάνω post hoc add. I   γενήσεται S] ἔσται IR (item § 10 a)   **2 b** μεγάλη ἔσται S] μεγίστη ἔ. R, πολλῶν ἀγαθῶν ἔσται κυρία ut dittographiam ex 2 a scr. I   θέλει ante ἔσται (i. e. θέλει εἶναι) perperam introd. S   **3 a** τοῦ ὀφρύος correxi] τῶν ὀφρύων R, τοῦ ὀφρυδίου S, τῶν ὀφρυδίων I   τοῦ ἀνδρός R] ἔχει ἐλαία (l. -αν) I   καὶ φρόνιμον I] om. SR   εὔμορφον SR] -ην I   **3 b** om. S   ἐπὶ I] om. SR   τῆς addidi   καὶ ... πυρός IR] ἐὰν εἶναι ἡ χροιὰ αὐτῆς πυρά post πλούσιον transp. I   πυρός cl. § 5 a correxi] πυρά IS, πυρρά R   καὶ εὔμορφον om. I   **4 a** ἐπὶ SR] ἔχει I   τοῦ – ἀνδρός IR] ὁ ἄνδρας scr. I   τοῦ ὀφρύος correxi] τῶν ὀφρύων R, τῶν ὀφριδίων S, μέσα εἰς τὰ φρύδια I   δεῖ IR] χρὴ S   αὐτῷ I] -όν R, om. S   διότι S] ὅτι IR   **4 b** ab. S   τῆς om. I   **5 a** ᾖ om. IS (item § 5 b)   αὐτῆς (scil. ἐλαίας) I] -οῦ RS   ἔσται SR] ἐστὶν post καὶ pr. traiec. I   πυρός S] πυρρά R, πυρά I   ἐπειδὴ S] ὅτι IR   καὶ, ἐλαίαν om. S   ἐλαίαν post ἔχει transp. I   **5 b** ῥῖνα SR] μίτην I   ὀφθαλμὸν SR] μάτι I   ὁμοίως om. S   ἢ ... ὀφθαλμὸν om. S.   ἐλαίαν post ἔχει transp. IS (item § 19 b)   καὶ ἀκόρεστος – συνουσίας I] om. SR   **6 a** ῥινὸς SR] μίτης I   ὁ ἀνὴρ S] ὁ ἄνδρας I, τοῦ ἀνδρός R   ἔχῃ correxi] -ει IS, om. R   ἐλαίαν S] om. IR   ξενιτεύσεται S, -εύσει IR   ἀπὸ ... χώραν S] ἀπὸ χώρας εἰς χώραν IR   ἐλαίαν om. I   **6 b** εἰ S] ἐπὶ δὲ R om. I   ἐπὶ IR] ὑπὸ S   κακῆς συνοδίας (l. -είας) S] κακοποδύνα I, κακοποδινὰ R   **7 b** γυναικὸς IR] -κῶν S   ᾖ addidi] ἦναι (l. ἦναι) S, om. IR   τῆς σιαγῶνος IR] τοῦ σιαγόνος S   κρυπτὸν ante ὑπογάστριον add. S   **8 a** καλὴν καὶ πλουσίαν S] καλήν post πλουσίαν transp. R, καπλουσίαν I   **8 b** lacunam statui   **9 a** ἐλαία ᾖ] ᾖ ἡ ἐλαία I, om. S   **9 b** ὡσαύτως S] ὁμοίως IR   γυναικός I] -κῶν RS   **10 a** πώγωνα R] πόγωνα S, πώγονα I   ἔχει (l. ἔχῃ) ... ἐλαίαν IR] τοῦ ἀνδρός S   γενήσεται SR] ἔσται I   **10 b** τὸ αὐτὸ SR] ὁμοίως I   ὅτι ante καὶ alt. add. R (item § 11 b)   τὴν σπλῆνα IS] τὸν σ. R (item § 20 a, b)   ἐλαίαν om. IR   **11 a** ἔχῃ (-ει codd.) ὁ ἀνήρ IR] om. S (item § 11 a, 12 a)   **12 b** γυναικός IR] -κῶν S

13 a ὁ post ἐὰν add. I   ὀπίσω ante εἰς traiec. I   ἀποκεφαλίξεται R] -ίζεται S, -ισθήσεται I   **14 a, b** ab. S   **14 a** ψύας R] ψιὰς I   **14 b** ἐπὶ δὲ R] καὶ ἐπὶ I   **16 a** μάλην R] ἀμασχάλην vulgari sermone IS   **16 b** ὁμοίως ... γυνή S] καὶ ἡ γυνὴ ὁμοίως IR (item § 17 b)   **17 a, b** om. I   **17 a** ἔχῃ correxi] ἔχει S, om. R ἔσται R] ἐστι S   **18 a, b** om. S   **18 b** ὁμοίως ante καὶ traiec. I   **19 a** πολὺ πονηρὸς S   **19 b** τῶν μαστῶν scripsi] εἰς (a librario deletum) τ. μ. S, εἰς τὸν μαστόν IR   αὐτῆς post ἐπάνω add. S   τὴν I] om. SR   **20 a** πολύφαγοι correxi] φάγοι IR, ex quo φαγάδες scr. S   ἔσονται SR] εἰσὶν ante ἀμφότεροι traiec. I   **22 a, b** om. S   **23 a, b** μέρος post κρυπτόν add. I   ἀπὸ I] ὑπὸ SR ἔσονται ante ἀπό transp. IR   **24 a** ἀρσενογόνος statui] ἀρσενόγενος S, ἀρρενογόνος R, ἀρενογύναικος I   **25 a, b** om. S   **26 b** ἡ R] εἰ S, εἰς I   εἰς om. I εἰ μέν om. S   ἔχει om. IR   εἰ δὲ om. I   εἰς alt. τὸ, ἔσται om. S   **27 a** τὸν I] τὸ SR   ἔχει ἐλαία<v> I] om. SR   ἀπρόσωπον IR, item *De naevis*, rec. B 13 b] ἐπὶ πρόσωπον S   ποιεῖ S] ποιῇ IR   τὴν γυναῖκα του S] om. IR   ἐπὶ S] ἀπὸ IR   γειτονίας I (-είας) S] χιτωνίας R   **27 b** ὑπὸ S] ἀπὸ IR   **28 a, b** ἔχουσιν ἐλαίαν IR, ἔχουσι S   καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκα post ἔσονται add. I titulum ante § 29 om. IR   **29 a, b** οὖν IR] οὕτω S   ἐπὶ IR] περὶ S   τῶν I] om. SR   ᾖ R] εἶναι (i.e. ἐστί) IS   ἀγαθοὶ IR] καλοὶ S   πάντων ante γενήσονται add. IR   **30 a, b** ἀριστερά SR, εὐώνυμα I   ἔσονται IR, γενήσονται S   **subscr**. τέλος ... ἐλαιῶν IR] ab. S   τοῦ ἀνθρώπου I, om. SR   hoc num a librario vel editore principe additum?

Sui nèi del corpo dell'uomo

1 a) Se il neo è sul volto dell'uomo, < ...
b) Se è sul volto della donna... >.

2 a) Se il neo è sulla fronte dell'uomo, diventerà padrone di molti beni. b) Se sulla fronte della donna, la donna regnerà o sarà grande.

3 a) Se all'esterno del sopracciglio dell'uomo, prenderà una moglie buona ed avvenente. b) Se della donna e il neo è color del fuoco, prenderà un marito ricco ed avvenente.

4 a) Se sul sopracciglio dell'uomo, non bisogna sposarlo, perché sarà marito di cinque mogli. b) Lo stesso per la donna.

5 a) Se è sul naso dell'uomo e il neo è del colore del fuoco, sarà insaziabile nel rapporto sessuale; lo stesso se ha un neo sulle pudende. b) Se è sul naso o sull'occhio della donna, accadrà allo stesso modo col marito, perché anche lei ha un neo sulle pudende.

6 a) Se l'uomo ha un neo sul fianco del naso, partirà in esilio fuori dal suo paese. b) Se della donna, diventerà di cattiva compagnia, poiché ha un neo anche sulle pudende.

7 a) Se sulla guancia dell'uomo, diventerà ricco. b) Se della donna, se è sulla parte inferiore della guancia, sarà malevola, perché ce l'ha anche sul basso ventre.

8 a) Se sulla lingua dell'uomo, prenderà una moglie buona e ricca. b) <Della donna ...>

9 a) Se il neo è sulle labbra dell'uomo, sarà un gran mangione; b) allo stesso modo anche per la donna.

10 a) Se l'uomo ha un neo sulla barba, sarà ricco d'oro e d'argento. b) Lo stesso per la donna, poiché ha un neo anche sulla milza.

11 a) Se l'uomo ha un neo sulle orecchie, sarà ricco e benedetto. b) Lo stesso anche per la donna e ha un neo pure sulla coscia.

12 a) Se l'uomo ha il neo sul collo, sarà molto ricco; b) ugualmente anche per la donna.
13 a) Se l'uomo ce l'ha sul retro del collo, sarà decapitato. b) <Della donna ...>
14 a) Se sui lombi, sarà povero ed infelice, portando pesi. b) Per la donna, lo stesso.
15 a) Se sulle spalle, sarà incarcerato ed oppresso. b) <...>
16 a) Se sull'ascella, prenderà una moglie ricca e buona; b) lo stesso per la donna.
17 a) Se ce l'ha sulle mani, sarà abile in molte arti. b) Ugualmente anche la donna.
18 a) Se sul petto, sarà povero. b) E la donna lo stesso.
19 a) Se sopra il cuore, sarà assai malvagio. b) Per la donna avviene questo, qualora abbia il neo sopra il seno.
20 a, b) Se sull'addome, saranno entrambi ghiottoni senza freni.
21 a, b) Se sulla milza, saranno astiosi e cagionevoli di salute.
22 a, b) Se sul basso ventre, saranno malevoli.
23 a, b) Se sulle pudende, saranno insaziabili nei rapporti sessuali.
24 a) Se sul sesso, l'uomo genererà maschi; b) la donna al contrario femmine.
25 a, b) Se sulla coscia, saranno ricchi.
26 a) Se sulle ginocchia, prenderà una moglie ricca. b) La donna, se è sul ginocchio destro, sarà fortunata; se, invece, sul sinistro, avrà molti figli.
27 a) Se sul calcagno l'uomo ha un neo, umilierà sua moglie nel vicinato. b) La donna, invece, abbasserà il marito di autorità.
28 a, b) Se hanno un neo sui piedi, avranno molti figli.

Sui segni comuni ad entrambi

29 a, b) Interpreta così riguardo agli uomini e alle donne: qualora il neo sia sul lato destro, diventeranno ricchi e buoni.
30 a, b) Se, invece, sul sinistro, saranno malvagi e poveri.

Fine del trattato *Sui nèi dell'uomo*.

Osservazioni

Nei manoscritti del *De naevis* si registrano diverse tendenze tipiche del demotico. Nell'Atonita ὁ ἄνδρας (§ 4 a) è un nominativo colonnare plasmato sul paleoaccusativo ἄνδρα, mentre μίτη omofono del mod. μύτη ha soppiantato la voce classica per il naso (§ 5 a e 6 a risp. all'accusativo e al genitivo).[26] Per quanto riguarda l'elenco delle membra segnate dai nèi, in accordo con una *facies* linguistica seriore, sia l'Atonita sia l'Ateniese usano l'ipocoristico ὀφρύδιον donde il mod. φρύδι aferetico e apocopato. In *EBE* 1350 si legge il genitivo ὀφρυδίου invece del singolare al grado primitivo

[26] Nella tavola di alloiomanzia, una riscrittura palmomantica in *Laurentianus* 28, 14, XIV sec.$^{ex.}$ occorrono questa ed altre voci demotiche del lessico anatomico quali μάγουλον § 28-29, καταμάγουλον § 30-31, λάκος § 42-43, βυζίον § 82-83, γόνατον § 96-97, ἄντζα § 98-99, κότζιν § 100-101, a fronte dei corrispondenti classici nei libri palmomantici, vd. S. COSTANZA, *Una* syntaxis *mantica pitagorica*, in *BZ*, 98/1 (2005), pp. 5-21: 15-17. Per l'etimologia G. BABINIOTIS, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα, 1998, 2008^3, p. 1158, *s.v.* μύτη.

(ὀφρύος) da restaurare *ad loc.*[27] Ancora i due manoscritti hanno la voce tarda ἀμασχάλην, una corruttela che occorre pure in una recensione palmomantica medievale.[28]

Nel seriore teste ateniese *EBE* 1350 si rileva la prevalenza di ὅτι dichiarativo in sostituzione di altre congiunzioni causali o l'aggiunta pleonastica ove non necessario (§ 4 a, 10 b, 11 b). I costrutti con verbi di modo finito delle protasi si sono stilizzati con la ripetizione di costrutti ellittici (vd. § 6 a). L'incongrua inserzione di θέλει (§ 2 a) prima del fut. ind. ἔσται si spiega in corrispondenza del costrutto neogreco per tale forma verbale (θέλει > θὰ εἶναι *i. e.* ἔσται). Un'ulteriore banalizzazione morfologica è riscontrabile nel *praesens pro futuro*.[29]

Nella sequenza dei pronostici il travisamento dell'aggettivo composto πολύφαγοι ha prodotto la perdita del primo formante in un anello intermedio della tradizione, donde φάγοι nell'Atonita e nella *Romana* ha causato l'introduzione nell'Ateniese di φαγάδες dalla voce medievale φαγάς, donde mod. φαγάδικος, indicante il ghiottone, il mangione senza freni.[30] Nel complesso la grafia di *EBE* 1350 è sostanzialmente corretta, regolare nell'accentazione,[31] seppure non esente da errori di itacismo[32] ed omofonia.[33]

Numerosi articoli del trattato sono omessi nel codice ateniese, specie quelli afferenti alla seconda serie di pronostici (b) dedicati alle donne, segno di un'evanescente presenza femminile di converso ad una predominanza maschile tra i consultanti.[34] Del resto la distinzione in due serie differenti di pronostici sui nèi rimonta ad un criterio espositivo vigente già nell'eleomanzia mesopotamica.[35]

[27] Da preferire al plurale della *Romana* ὀφρύων, considerato il diminutivo singolare in S § 3 a. A § 4 a ulteriore corruzione di S: ὀφριδίων (*l.* ὀφρυδίων) attestata da I nel paragrafo precedente. A 4 a μέσα εἰς τὰ φρύδια è espressione tipicamente demotica.

[28] A § 16 a, invece del classico μάλην di R. Similmente nella *versio de palpitationibus* C 28 μασχάλαι aferetico è la voce tarda in *Laurentianus Pluteus* XXVIII 14, *Vindobonensis medicus gr.* 23 che ha quasi bandito ὠλέναι sopravvissuto in *Parisinus gr.* 2381, cfr. Costanza, *Corpus Palmomanticum* [vd. n. 2], pp. 176, 217.

[29] A § 13 a, ove ἀποκεφαλίζεται di S ha bandito la lezione corretta di R ἀποκεφαλίξεται. Ugualmente, § 16 a ἐστί invece del futuro atteso di R ἔσται.

[30] Vd. § 19, cfr. Babiniotis, *Λεξικό* [vd. n. 26], p. 1887, *s.v.* φαγάδικος.

[31] Da segnalare gli aberranti casi § 10 a σπλήναν con ipercaratterizzazione morfologica; 19 a πολὺ πονηρός con errata *distinctio*.

[32] Vd. 3 a ὀφρυδίων, 5 b τῖς, 6 b συνοδίας, 7 b ἦναι, 12 a τράχυλον.

[33] Vd. lo scambio αι/ε e inverso: Tit. ἐλεῶν, 15 a ἔστε. Ancora ω/ο e inverso: 7 b σιαγόνος, 10 a πόγωνα.

[34] Sono omessi specificamente in S i §§ 3 b, 4 b, 9 b, 13 b, 14 ab, 15 b, 18 ab, 22 ab, 25 ab.

[35] Vd. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie* [vd. n. 7], p. 2 per le tavole della *Summa liptu*, con distinzione tra nèi degli uomini e delle donne.

L'apporto testuale del cod. S si rivela prezioso, come anticipato, per sanare alcune corruttele di diversa entità della *versio* A. Nell'incipit il participio femminile οὖσα (§ 2 a) concordato con la fonte del responso (ἐλαία) è obliterato nel corso della tradizione, data la sclerotizzazione morfologica di tale modo verbale a favore di una forma indifferenziata (-οντας / -ῶντας). La perdita di un'uscita participiale declinata al femminile nell'evoluzione linguistica ha prodotto la banalizzazione della lezione corretta in una protasi esplicita del periodo di II tipo introdotta da ἐάν, seguito erroneamente dall'indicativo (ἐστὶν) a conferma del collasso morfologico. In base al principio dell'*utrum in alterum* si preferisce la lezione del cod. ateniese, restituendo la forma participiale invece che correggere ἐὰν ᾖ ed uniformare il paragrafo iniziale a quelli seguenti introdotti sistematicamente da ἐὰν / εἰ δέ. Ugualmente si rispetta l'alternanza γενήσεται / ἔσται (a-b) preservata dal cod. S nei sottoparagrafi proemiali[36] ed ancora a § 5 a il gen. πυρός di S, a designare un neo color del fuoco, invece dell'attributo denominale πυρρά, "rosseggiante" impostosi nella *Romana* e nell'Atonita con errore di scempiamento.

Al § 6 b è rigettata la lezione sospetta della *Romana* κακοποδινά, attestata anche dall'Atonita con varianti grafiche, per cui A. Delatte propose di emendare κακόπους a indicare una donna sofferente nei piedi, malferma. Il responso corretto in S (κακῆς συνοδίας) svela il fraintendimento in un anello della tradizione di IR del sostantivo συνοδείας e il successivo, maldestro tentativo di restituire un senso soddisfacente al sintagma.

Il pronostico di § 27 presenta vari guasti e merita di essere discusso partitamente. In primo luogo si accerta che χιτωνίας è corruttela della *Romana* prodottasi per travisamento della lezione γειτονίας, considerata la pronuncia demotica /jitonias/ e il successivo adattamento ad un lemma solo in apparenza plausibile, mercé la vicinanza fonetica del digramma iniziale. È archiviato così il riferimento incongruo all'abbigliamento della moglie, donde un responso di difficile decifrazione.[37] È menzionato, invece, il vicinato di rimando al contesto sociale della coppia.

D'altra parte ἀπρόσωπον denota una consorte priva di personalità secondo la lezione dell'Atonita e della *Romana*, che si potrebbe imputare, tuttavia, alla diplografia da ἀπό trascritto di seguito e a § 27 b con la successiva concrezione in un solo lemma. Del resto il sintagma offerto da *EBE* 1305 designa con efficacia l'atto di trovarsi faccia a terra, ma è, invece, probabilmente

[36] Nell'incipit § 2 a l'Atonita e la *Romana* reduplicano ἔσται, un altro segno di banalizzazione. Ugualmente da restaurare γενήσονται di S invece di ἔσονται di IR nell'explicit, § 30.

[37] Vd. la trad. di Franz, *Scriptores physiognomoniae veteres* [vd. n. 17], p. 508: *Si in calcaneo, vir (uxorem) tunica spoliatam faciet.*

il risultato della diplografia dalla preposizione ἐπί.[38] A favore di ἀπρόσωπον si rivela decisivo il confronto con la *versio* B *de naevis* per il calcagno della donna.[39] Ad ogni modo è espressa bene l'umiliazione sconveniente inflitta alla consorte di fronte ai vicini, alla cerchia di riferimento della coppia. Su conseguenze parimenti negative e mortificanti è incentrato il pronostico per il marito, ove nella *versio* A è, invece, sottinteso ἀπρόσωπον a presagire che il malcapitato sarà sminuito dalla moglie con grave perdita di autorità. Dunque subirà una *deminutio capitis* espressa dalla preposizione ὑπό, che conviene restituire, abrogando il parallelismo sintattico istituito dall'Atonita e dalla *Romana* tra il sottoparagrafo 27 a: ἀπὸ τῆς γειτονίας e 27 b: ἀπὸ τῆς ἐξουσίας.

Infine, i paragrafi 29, 30 rappresentano il risultato probabile di un'aggiunta seriore al nucleo primitivo della recensione secondo l'enumerazione delle membra bipartita in base alla diversità di genere. Gli articoli finali concernono, invece, tutti i fruitori senza distinzione di sesso. La formula sui responsi per "entrambi" i sessi ricorre in un trattatello genetliomantico mutilo sui nati nei differenti giorni della settimana, in opposizione ad altri pronostici dedicati separatamente agli uomini o alle donne.[40]

Questi ultimi articoli sono di notevole interesse, perché ricapitolano un principio semantico rilevante per la divinazione quale la divisione simmetrica tra la parte destra e sinistra del corpo. Difatti, assegnano alla destra un significato favorevole con pronostici di ricchezza e bontà d'animo,[41] mentre l'opposto è annunciato per la sinistra, foriera di povertà e indole malvagia.[42] La divisione assiale bilaterale è impiegata notoriamente nella palmomanzia con un criterio non trasparente come per l'eleoscopia contrassegnata dal contrasto polare fra un lato favorevole ed un altro infausto.[43] Questo principio non è valido soltanto per la divinazione desunta dalla sfera del somatico (nèi e tremiti del corpo), che consente la facile applicazione della divisione bilaterale tra le membra, ma è esteso all'astrotesia. Qui emerge il carattere convenzionale di tale partizione: δεξιός è postulato in genere per l'emisfero

[38] Vd. *e. g.* i paralleli neotestamentari certamente noti al redattore di Mt. 17, 6, 26, 39, Lc. 5, 12, 17, 16, 1 Cor. 14. 25.

[39] *Versio* B, 13 b: ἀπρόσωπον τὸν ἄνδρα ἀπο τῆς ἐξουσίας καθίστησιν, ed. COSTANZA, *Una versione bizantina* [vd. n. 1], p. 92.

[40] Vd. in *Atheniensis IBI* 58, f. 16r *Περὶ τον σιμίον ἀμφοτέρον* (l. τῶν σημείων ἀμφοτέρων) e simili.

[41] In 29 a ἀγαθοί è sostituito da una glossa interna καλοί in S.

[42] A tal riguardo occorre precisare che l'attributo ἐμπαθεῖς, contraltare negativo di ἀγαθοί (§ 29) esprime l'idea di malvagità d'animo e cattiveria, conforme l'uso demotico; vanno rigettate quindi le traduzioni fuorvianti di *morbosi et inopes* di Franz *ad loc.*; da rettificare anche "passionali e poveri" di COSTANZA, *Una versione bizantina* [vd. n. 1], p. 89.

[43] Vd. TH. HOPFNER, *Palmoskopia* [vd. n. 2], cc. 261-262 per il rilievo di tale divisione, cui si aggiunge talora l'introduzione della sezione intermedia di un dato membro del corpo.

settentrionale, ἀριστερός per quello meridionale, ma sono noti gli accostamenti inversi.[44] La distinzione fra i lati è basilare nell'oroscopia per determinare segni favorevoli o meno,[45] come nell'ornitomanzia, ove l'uccello che vola a sinistra presagisce buone nuove; viceversa, se diretto a destra.[46] Nella ieroscopia analoghe controversie alimentano un vivace dibattito sulla bipartizione del fegato della vittima interpretato come *imago mundi*, una rappresentazione in scala dell'universo.[47] A prescindere dal grado di sofisticazione intellettuale richiesto dal metodo in esame la mantica ripropone la metafora estremamente produttiva della rispondenza tra il cosmo e le sue singole parti, siano pure le più insignificanti, come i nèi della pelle.

B
De manibus (*Atheniensis EBE* 1275, f. 50$^{r\text{-}v}$)

Le congetture eleoscopiche circolano nei manoscritti medievali e prime stampe in calce ad una redazione περὶ παλμῶν (= *versio* A) accomunata dalla pseudepigrafia di Melampo, come notato. A differenza della letteratura eleoscopica, per cui si esclude la preformazione in età imperiale romana, il *corpus palmomanticum* consta non soltanto della tradizione manoscritta

[44] Cfr. F. Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, mit Beitrage v. K. Dyroff, Leipzig, 1903, p. 383, n. 1 per *Scholia ad Aratum* v. 69 p. 352, 20 M. per l'associazione fra δεξιός ed emisfera settentrionale. Secondo Achilleus, c. 28 p. 62, 8 i Pitagorici collocano il Nord a destra, il Sud a sinistra. Anche Firmico dipende da Manilius 8, 26, associando *dexter* ad una costellazione settentrionale e *sinister* ad una meridionale (*altar*). Altri percorsi individuano nell'Oriente la destra e nell'Occidente la sinistra, ἀριστερός e δεξιός indicano anche Ovest ed Est, cfr. Aristoteles, *De Caelo* II^2 p. 285^b; *Commentarius in Aratum*, p. 102, 6; 319, 1; di contro in Achilleus *in Macrobium*, 1, 21, 8 la metà estiva dello Zodiaco corrisponde al lato destro, quella invernale al sinistro, cfr. *ibidem*, *Corrigenda*: la destra indica il Nord, il Sud e l'Est, in Ps.-Aristoteles, *Problemata*, 26, 31 sembra adoperata pure per l'Ovest; il Nord vale spesso per la sinistra in Servius, *Ad Vergilii Aeneidem*, 2, 693, cf. Hieronymus, *in Job* 37, 9 *PL* 26, 741A.

[45] Cfr. W. Hübner, *Raum, Zeit und soziale Rollenspiel der vier Kardinalpunkte in der antiken Katarchenhoroskopie* (*Beiträge zur Altertumskunde*, 194), Leipzig, 2003, pp. 54-60 sulla base delle fonti dell'astrologia antica.

[46] Hippocrates, *In morbis acutis* 3 = II 240, 10-244, 1 Littré = 39, 12-20 Joly sottolinea ὅτι οἱ μάντιες τὸν αὐτὸν ὄρνιθα, εἰ μὲν ἀριστερὸς εἴη, ἀγαθὸν νομίζουσιν εἶναι, εἰ δὲ δεξιός, κακόν.

[47] Vd. Hephaestio 3, 6, 12. Sulla testimonianza dell'astrologo tebano con esplicita connessione dei lati delle viscere della vittima alla semisfera visibile (dx) ed invisibile (sin.) dell'universo, cfr. J.-L. Durand, *Bêtes grecques. Propositions pour une topographie des corps à manger*, in M. Detienne – J.-P. Vernant (edd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 151; W. Hübner, *Raum* [vd. n. 45], p. 66, A. Pérez Jiménez, *Prescrizioni astrologiche relative alla prassi religiosa*, in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico* (*Hiera*, 7), Cosenza, 2005, pp. 151-190: 168-171.

medievale, ma anche di papiri greco-egiziani del III-IV sec.[p] Il confronto fra testimoni papiracei e recensioni medievali comprova la circolazione di protoredazioni *de palpitationibus* in età tardoantica, quando la struttura dei pronostici si organizzò nella forma stabile ereditata dalla letteratura bizantina. Con ogni probabilità i prontuari sui nevi, che non sono attestati dai papiri greci, sono stati fissati per iscritto nella forma a noi nota soltanto in una fase più tarda, in cui furono elaborate anche le versioni palmomantiche seriori (= C, D). Come previsto, il numero dei papiri palmomantici censiti si è ampliato ed è destinato probabilmente ad essere aggiornato.[48] A complemento delle riscritture medievali sull'argomento discusse nel *Corpus Palmomanticum* si presenta un breve scritto della tradizione metabizantina meritevole di essere considerato in tale filone subletterario. È tramandato sotto il titolo Περὶ χιρῶν (*l.* χειρῶν) a f. 50r nell'*Atheniensis EBE* 1275,[49] copiato da Χατζη-Γεράσιμος (1790 o 1797-1866), attivo quale bibliotecario e scriba del Monastero di Doussikon presso Tricala in Tessaglia alla metà del XIX secolo,[50] come si evince dal confronto con altri suoi codici.[51] A differenza degli altri manoscritti copiati dal prolifico ieromonaco di Doussikon, infatti, *EBE* 1275 non è firmato, né datato, ma è assegnabile con sicurezza alla I metà del XIX secolo[52] e tramanda una miscellanea di scritti astrologici,

[48] Nuove acquisizioni pervengono da *P. Mich.* inv. 4281B ed. N. Litinas, *Un nuovo papiro di palmomanzia nell'Università del Michigan*, in Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, 60 (2014), pp. 359-362 e da un inedito della Collezione Runnels, ed. P. van Minnen, *A New Palmomantic Text*, in *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, 62/1 (2016), pp. 57-66, che segnala *ivi,* pp. 59-60, un altro testo palmomantico in *BnF suppl. gr.* 1385. 123.

[49] Ed. A. Delatte, *Anecdota Atheniensia*, I, Liège-Paris, 1927, p. 152, 18-30.

[50] Sul bibliotecario e copista del Monastero della Trasfigurazione del SS. Salvatore, vd. D. Z. Sofianos, *Ἱστορικὰ σχόλια σὲ ἐπιγραφές, ἐπιγράμματα, χαράγματα καὶ ἐνθυμήσεις τῆς Μονῆς Δουσίκου*, in *Μεσαιωνικὰ καὶ Νέα Ἑλληνικά*, 1 (1984), pp. 60-66; Idem, *Χατζη-Γερασίμου Ἱερομονάχου τῆς Μονῆς Δουσίκου ἀνέκδοτα στιχουργήματα (1826)*, in *Τρικαλινά*, 5 (1985), pp. 7-27; Idem, *Χατζη-Γεράσιμος Δουσικιώτης (1790-1866). Ἄνθη εὐλαβείας στὸν αὐτοδίδακτο καὶ ἀκαταπόνητο μελετητὴ καὶ ἐρευνητὴ τῆς Βιβλιοθήκης καὶ τῶν Ἀρχείων τῆς Μονῆς Ἁγίου Βησσαρίωνος-Δουσίκου*, in *Τρικαλινά*, 23 (2003), pp. 57-76: 57-66; Idem, Ph. Dimitrakopoulos, *Τα χειρόγραφα τῆς Μονής Δουσίκου Ἁγίου Βησσαρίωνος: Κατάλογος περιγραφικός*, Αθήναι, 2004, p. 8.

[51] Vd. Ph. Dimitrakopoulos, *Η βιβλιοθήκη τῆς ἱερᾶς μονῆς Δουσίκου*, in *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Στερεοελλαδικῶν Μελετῶν*, 5, *Εἰς μνήμην Γ. Γ. Κόλια*, Αθήναι, 1974-1975, pp. 403-426: 424, n. 9 con lista dei codici da lui trascritti nell'elenco dei copisti di Doussikon; Idem, *Συμβολὴ εἰς τοὺς καταλόγους Ἑλλήνων κωδικογράφων*, in *EEBS*, 45 (1981-1982), pp. 263-312: pp. 270-273 con l'aggiunta di *EBE* 812, che è vergato, tuttavia, in gran parte da un altro monaco sotto la direzione di Gerasimos ormai inabile a tale compito a causa dell'età avanzata.

[52] Incongrua la datazione al 1839 in K. A. Papachristos, *Ὁ Ὀνειροκρίτης τοῦ Χατζῆ Γερασίμου (1836)*, in *Λαογραφία*, 34 (1985-1986), pp. 59-89: 64 sulla base del "2 gennaio venerdì" citato a f. 75r; indimostrabile la composizione del cod. in Valacchia, dove Gerasimos fu igumeno di Noutsetou dal 1847 al 1852; cfr. D. Z. Sophianos, *Χάτζη-Γεράσιμος Δουσικιώτης (1790-1866). Ἄνθη εὐλαβείας στὸν αὐτοδίδακτο καὶ ἀκαταπόνητο μελετὴ καὶ ἐρευνητὴ*

zodiacali e divinatori, della cui selezione è responsabile lo stesso Gerasimos.[53] A dispetto del titolo indicato nel manoscritto non è riportato, come si potrebbe supporre, uno scritto di chiromanzia *stricto sensu*, tecnica oggetto di ampia trattazione nella letteratura bizantina.[54] Più esattamente è questa un'applicazione della fisiognomica alla palmomanzia. Nel trattatello sono investigati, infatti, i tremiti della mano al fine di stabilire il carattere, l'indole e il temperamento della persona interessata. Talune osservazioni sono condivisibili dalla moderna neuropsichiatria, come ad esempio le deduzioni sulla relazione diretta tra i frequenti fremiti della mano e l'irascibilità del soggetto in esame (§ 1-2, 5). Sono aggiunte considerazioni generali sull'aspetto esterno dell'arto (§ 3-4), ma senza i tecnicismi tipici dei trattati chiromantici riguardo alle linee e particolarità della mano. Il segno materiale dell'*observatio* è offerto in modo precipuo dalla mano palpitante. Pertanto, questo capitolo della silloge divinatoria allestita personalmente da Abba Gerasimos merita di essere considerato nello spettro più ampio della *Zuckungsliteratur* come un'ulteriore rivisitazione di tale metodo di pronosticazione nell'età della Diaspora. Stanti le affinità improrogabili con la letteratura medica, va considerata l'afferenza all'indagine del corpo umano sviluppata dalle due tecniche divinatorie citate, che considerano tremiti volontari e nèi naturali come segni fatidici.

A f. 50^{r-v} si legge, dunque:

Περὶ χιρῶν

1) Ἐκῖνι, ὁποῦ σιντυχένωντες ταράσουσι τὰς χῖρας των, εἶναι γεμάτι ζιλίαν, προδῶτε, μαλουτέ, τζαμπουκιστέ.
2) Ἐκῖνι δὲ ὁποῦ δὲν ταράσουσι τὰς χῖρας, ἶναι πολὰ ἐπιτίδιη, καλῆς σινθέσεως καὶ συμβουλῖς.

τῆς Βιβλιοθήκης καὶ τῶν Ἀρχείων τῆς Μονῆς Ἁγίου Βησσαρίωνος-Δουσίκου, in *Πρακτικὰ 6.ου Συμποσίου Τρικαλινῶν Σπουδῶν* (Τρίκαλα, 8-10 Νοεμβρίου 2002) = *Τρικαλινά*, 23 (2003), pp. 57-76: p. 63.

[53] Sul ms. *EBE* 1275 vergato da Gerasimos, ma anonimo per non incorrere nella censura ecclesiastica, dato il contenuto deviante ed ereticale, vd. la descrizione di Delatte, *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, X [vd. n. 22], pp. 23-26; Id., *Anecdota Atheniensia*., cit., p. 148; Papachristos, *Ὀνειροκρίτης*, cit., pp. 59-62.

[54] Vd. il trattato chiromantico con dattilotesia astrale, teoria del dominio delle dita da parte dei pianeti, nel ms. *Erlang*. 89, ed. Fr. Boll, *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, VII, Berlin, 1908, p. 237. Cfr. in generale A. von Nettesheim, *De incertitudine et vanitate scientiae declamatio invectiva*, Coloniae [Köln], 1584, cap. xxxv; G. W. Gessmann, *Katechismus der Handlesekunst,* Berlin, 1889; A. Lehmann, *Aberglaube und Zauberei von der ältesten Zeiten an bis die Gegenwart*, Stuttgart, 1898, pp. 180-182, 208, 219-221; K. Gross, *Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum*, suppl. ed. W. Speyer, Stuttgart, 1985, pp. 291-295. Infine si vedano i testi mediolatini e anglonormanni in S. Rapisarda, (ed.), *Manuali medievali di chiromanzia*, trad. e note R. M. Piccione, Roma, 2005.

3) Ἡ παλάμι ἱ κοντὶ τῆς γηναικὸς καὶ τὰ δάκτηλα τὰ μακριά, σιμαδεύουν μεγάλων κόπον ἰς τὶν γέναν.
4) Τὸ χέρι τὸ εὔμορφον τὸ ψυλὸν καὶ πολλὰ ἁρμοσμένον, σιμαδεύη καλὰ ἔργα, ζωὴν μακρὰν ‹καὶ› δικεοσήνην, ἀγαπᾷ τὶν τιμίν, φωβῖτε τὸν θεόν. //
5) Ὅταν τινὰς ἁπλόνι τὸ χέρι του διὰ νὰ λάβι τι καὶ φένετε πῶς τρέμι ὀλίγων, ἐκῖνος ὀγλύγορα γιράσκυ, ἀπὸ τὸν θυμὼν ἶναι, ὅμως ἄνθρωπος καλῆς φύσεως, ἐντροπαλός, ὅμος χολερικός.

Tit. l. χειρῶν **1** l. ἐκεῖνοι (item § 2) l. συντυχαίνοντες l. ταράσσουσι ... χεῖρας (item § 2) l. γεμάτι ζηλίαν l. προδόται, μαλωταί τζαμπουνιστὲ cod.] τσαμπουκισταί correxit Delatte **2** l. εἶναι (item § 5) l. πολλὰ ἐπιτήδειοι l. συνθέσεως l. συμβουλῆς **3** l. παλάμη ἡ κοντὴ l. γυναικὸς l. δάκτυλα ... μακρυὰ (i.e. δάκτυλοι μακροί) l. σημαδεύουν μεγάλον l. εἰς τὴν γένναν **4** l. ψιλὸν l. σημαδεύει καὶ addidit Delatte l. δικαιοσύνην l. τὴν τιμήν, φοβεῖται **5** l. ἁπλώνῃ l. λάβῃ l. φαίνεται l. τρέμει ὀλίγον ἐκεῖνος ὀγλίγωρα γηράσκει l. θυμὸν l. εἶναι, ὅμως

Sulle mani

1) Coloro i quali agitano le mani sono pieni di invidia, traditori, iracondi, attaccabrighe.
2) Coloro i quali non agitano le mani sono molto scaltri, di buona costituzione e consiglio.
3) La palma della mano della donna è corta e le dita lunghe, è segno di grave travaglio per il parto.
4) La mano è bella, lunga e molto acconcia, significa buone azioni, vita lunga e rettitudine, ama l'onore e teme Dio. //
5) Quando qualcuno allarga la mano per prendere qualcosa e si vede che trema leggermente, quegli invecchia all'improvviso, è fuori di sé, tuttavia è un uomo di indole buona, timido, ma irascibile.

Osservazioni

Il verbo qui impiegato per il tremito delle mani (ταράσσω) è del tutto inusitato nei trattati palmomantici, nei quali compare, invece, la *vox technica* πάλλομαι, in alternativa ἅλλομαι, a designare le membra sussultanti.[55] La difformità lessicale non stupisce dal momento che non è riportata una recensione *de palpitationibus* propriamente detta, ma una riscrittura desunta da un compilatore, il quale non era certo ignaro della copiosa letteratura in

[55] Vd. Costanza, *Corpus Palmomanticum* [vd. n. 2], pp. 212, 218: sono ammesse, pur se largamente minoritarie, le voci della diatesi attiva (ἅλλῃ/ἅλλωσιν risp. πάλλῃ/πάλλωσιν).

materia, nonché degli scritti chiromantici circolanti in concorrenza sul mercato librario dell'epoca.

La grafia di Gerasimos, monaco tessalo autodidatta di talento e dalle letture calcenteriche, presenta i caratteristici errori di itacismo,[56] omofonia,[57] scempiamento.[58] Occorre segnalare alcune peculiarità lessicali specie riguardo alle colorite notazioni sul carattere degli individui, dei quali si riscontra il tremito delle mani.

A § 1 dietro la corruttela τζαμπουνιστὲ si cela una voce deverbale da τσακώνω, lemma d'uso popolare di etimologia incerta,[59] che esprime l'idea di litigare, altercare ed attaccare facilmente briga con gli altri. Non sussistono, dunque, dubbi sulla valenza dell'attributo a chiusura della *climax* ascendente di segno negativo, che connota tristemente il profilo di chi agita nervosamente le mani. Stante l'errore (κ > ν) nel processo di copia e l'equivalenza fonetica del digramma τζ per mod. /τσ/ è quasi obbligata la correzione di A. Delatte *ad loc.* Altrimenti si potrebbe pensare al turchismo τσαμπουκαλής, che configura ugualmente una persona arrogante ed altera.[60] Nel precedente attributo oltre all'errore di omofonia nella desinenza (ε > αι) si ha il fraintendimento del copista di ω per il dittongo ου.

Nel paragrafo conclusivo è sottinteso ἔξαλλος al sintagma ἀπὸ τὸν θυμόν, conforme ad un'espressione demotica fortunata, a sottolineare lo stato alterato della persona che si trova letteralmente fuori di sé e precipita nell'alienazione, avendo completamente perduto il senno a causa dell'ira. Infine, l'aggettivo denominale ἐντροπαλός, antecedente del mod. ντροπαλός aferetico (§ 5), esprime l'idea di chi prova facilmente vergogna (ἐντροπή), mostrando una forte timidezza di carattere.[61]

Nella serie dei pronostici le osservazioni sull'amore per l'onore e il timor di Dio corrispondono ad uno scolio autoschediastico al responso concernente la giustizia reinterpretato in prospettiva cristiana.

[56] Vd. Tit. χιρῶν, § 1: ἐκίνι, σιντυχένωντες, χῖρας (et § 2), γεμάτι ζιλίαν, § 2: ἶναι (et § 5), ἐπιτίδιη, σινθέσεως, συμβουλῖς, § 3: παλάμι ἱ κοντὶ, γηναικὸς, δάκτηλα, μακριά, σιμαδεύουν (-εύη § 4), ἰς τὶν, § 4 ψυλὸν, τὶν τιμίν, φωβῖτε, § 5: ἁπλόνι, τρέμι, ἐκῖνος, ὀγλύγορα, γιράσκυ.

[57] Per lo scambio αι/ε e l'inverso § 1: σιντυχένωντες, προδώτε, μαλουτέ, τζαμπουνιστέ, § 3: § 4 φωβῖτε, § 5: δικεοσηύνην. Per lo scambio ο/ω e l'inverso: § 1 σιντυχένωντες, προδώτε, § 4 φωβῖτε, § 5 ἁπλόνι, ὅμος.

[58] Per errato scempiamento: § 1 ταράσουσι (et § 2), § 2 πολὰ, § 3: γέναν.

[59] Vd. G. Babiniotis, *Λεξικό* [vd. n. 26], p. 1827, *s.v.*

[60] Vd. *Ibidem*, p. 1828 *s.v.*

[61] Vd. *Ibidem*, p. 625 *s.v.* ἐντροπαλός, 1214 *s.v.* ντροπαλός.

C
De fronte (*Atheniensis EBE* 1275, ff. 49v-50r)

Già nell'Antichità si sviluppò la consuetudine di trarre premonizioni sul destino dell'individuo dai tratti del viso della persona, in particolare della fronte (μέτωπον). Tale metodo si annovera tra le molteplici applicazioni della fisiognomica e della morfoscopia ampiamente attestata nella civiltà mesopotamica.[62] A dimostrazione della popolarità del metodo nella cultura greco-romana di età imperiale si ricordano diverse testimonianze. La previsione esatta della data di morte imminente di un uomo è ricavata da un esame metopomantico del ritratto di quest'ultimo eseguito da Apelle. D'altra parte Narciso, il potente liberto di Claudio, non avrebbe preso in considerazione Britannico quale possibile erede dell'impero, proprio perché un indovino in materia, un metoposcopo, grazie ai suoi talenti mantici gli aveva assicurato che il giovane non sarebbe mai asceso al trono.[63]

Un trattato di metopomanzia nell'alveo delle deduzioni fisiognomiche antiche è presentato dalla miscellanea di scritti astrologici e divinatori sopra citata, vergata dallo ieromonaco Chatze-Gerasimos.[64]

Nel ms. *Atheniensis EBE* 1275 ai ff. 49v-50r si legge, dunque:

Τρόπος φισιολογικὸς

Νὰ καταλαμβάνι τηνὰς πόσους χρόνους θέλη ζίσι διὰ μέσον τῶν ἀράδων ἤτι τζακισμάτων τοῦ μετόπου.

1) Ὅταν ὁ ἄνδρας ἢ <ἡ> γυναῖκα ἔχι ἰς τὸ μέτοπον μίαν ἀράδαν, σιμαδεύη πῶς ἔχι νὰ ζίσι χρόνους 60·
2) ἐὰν ἔχι δίου: 70·
3) ἐὰν 3: 80·
4) ἐὰν τέσαρες: 90·
5) ἐὰν πέντε: 100.
6) Ἱ πρότι ἀράδα εἶναι ἀπὸ τρίχες τοῦ Κρόνου:
7) ἡ δε<υ>τέρα τοῦ Διός:
8) ἱ τρίτι τοῦ Ἀρίου:
9) ἡ τετάρτι τοῦ Ἡλίου:
10) ἱ πέμπτι τῆς Ἀφροδίτης:

[62] Vd. F. R. Kraus, *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, Leipzig, 1935; J. Bottéro, *Symptômes, signes, écritures*, in J. Vernant (ed.), *Divination et rationalité,* Paris, 1974, pp. 70-197; Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie* [vd. n. 7].

[63] Per la storia di Apelle, vd. Plinius, *Naturalis Historia* 35. 11; per il racconto di Narcisso, Suetonius, *Titus* 2. In entrambi i passaggi lo specialista di quest'arte divinatoria è definito μετωποσκόπος; vd. Hopfner, *Mantike* [vd. n. 2], c. 1278.

[64] Ed. Delatte, *Anecdota* [vd. n. 49], pp. 151-152.

11) ἱ ἕκτη τοῦ Ἑρμοῦ.
12) ἱ ἑβδόμι τῆς Σελήνης.
13) Ἂγ καλὰ ὅλες ἡ ἀράδες δὲν φένωντε, μὲ ὅλον τοῦτο, μέτρισον μὲ τὸ ὀνίχιών σου τὸ μεγάλων καὶ κνίσις.
14) ἑ δίω ἀράδε ἑ κατώτερα, <ἂν> εἶναι ἀκόλουθι || καὶ ζιγόνουσι νὰ κάμουν ὀσὰν γονίαν, ἱ τιούτη ἂς εἶναι βέβαιοι: ὅτι ἔχουν καλὸν ῥιζικόν, εἰς πλοῦτον καὶ τιμίν, ὅμος εἰς ὀλίγων.
15) Αὐτὼ τὸ σιμεῖον ὁ Ἀριστοτέλις λέγι: ὅτι ὅσι ἔχουν πολὰς σούφρας εἰς τὸ μέτοπον: ἶναι γεμάτι ἀπὸ σιλογισμοὺς καὶ βάσανα, πλὶν ὅλι ἶναι εἰς τὶν θίαν πρόνιαν.

Tit. l. φυσιολογικὸς ... καταλαμβάνῃ τινὰς l. θέλει ζήσῃ (item § 1) l. ἤτοι τσακισμάτων τ. μετώπου **1** ἡ add. Delatte l. ἔχει[1] (item § 2) εἰς l. μέτωπον (item § 15) l. σημαδεύει **2** l. δύο **4** l. τέσσαρες **6** l. ἡ πρώτη **8** l. ἡ τρίτη l. Ἄρεως **9** l. ἡ τεράρτη **10** l. ἡ πέμπτη **11** l. ἡ **12** l. ἡ ἑβδόμη **13** l. ἂν l. ὅλαι αἱ ἀράδαι δ. φαίνονται l. μέτρησον l. ὀνύχιόν l. μεγάλον l. κνήσῃς **14** αἱ δύο ἀράδαι αἱ ἂν supplevi] εἰ Delatte l. ἀκόλουθοι κ. ζυγώνουσι l. ὡσὰν γωνίαν, οἱ τοιοῦτοι l. τιμήν l. ὅμως ε. ὀλίγον **15** αὐτὸ l. σημεῖον ὁ Ἀριστοτέλης λέγει l. ὅσοι ἔ. πολλὰς l. εἶναι[1] γεμάτοι ἀ. συλλογισμοὺς l. πλὴν ὅλοι l. τὴν θείαν πρόνοιαν.

Modo fisiognomico

Perché ognuno comprenda quanti anni gli restino da vivere per mezzo delle linee o delle rughe della fronte.

1) Qualora l'uomo o la donna abbiano una ruga, significa che hanno da vivere anni 60.
2) Se ne hanno due, 70.
3) Se tre, 80.
4) Se quattro, 90.
5) Se cinque, 100.
6) La prima ruga a partire dai capelli è di Saturno.
7) La seconda di Giove.
8) La terza di Marte.
9) La quarta del Sole.
10) La quinta di Venere.
11) La sesta di Mercurio.
12) La settima della Luna.
13) Se tutte le rughe non sono chiaramente visibili, con tutto ciò conta con l'unghia del tuo pollice e gratta la pelle.
14) Se tutte e due le rughe dal basso sono ininterrotte e sono vicine così da formare come un angolo, costoro saranno sani e salvi, significa che correranno un bel rischio riguardo a ricchezza ed onore, ma tuttavia per poco tempo.
15) A proposito di questo segno Aristotele dice che quanti hanno molte rughe sulla fronte sono pieni di pensieri e tormenti, ma che sono tutti sotto la divina Provvidenza.

Osservazioni

È interessante rimarcare le denominazioni indicanti l'oggetto dell'interpretazione divinatoria desunte dal greco medievale e di discussa etimologia. La linea della fronte è designata da ἀράδα, un probabile venetismo corrispondente all'italiano *arata*, un prestito basato sull'immagine dei solchi diritti tracciati dall'aratro,[65] mentre per la ruga è impiegato un sostantivo deverbale da τσακίζω, stracciare, fare a pezzi.[66]

Il trattato metopomantico abolisce la distinzione fra uomini e donne, la cui importanza a fini predittivi è preservata dalla letteratura *de naevis*. La logica di tale sistema divinatorio è estremamente semplificata e si fonda in primo luogo sul numero delle linee o rughe osservabili sulla fronte. Di estremo interesse è l'assegnazione delle rughe ai sette pianeti in ossequio al sistema della melotesia planetaria sopra discusso. Inoltre, l'idea di una predizione positiva associata alle rughe sotto forma di linee diritte ed ininterrotte (§ 13) è conforme ad un criterio vigente in diversi sistemi divinatori. Anche nell'omoplatomanzia bizantina si afferma espressamente che le linee diritte (ἐπιμήκεις, εὐθεῖαι) visibili sulla scapola dell'animale fanno presagire conseguenze positive, mentre linee interrotte o uncinate (ἀγκιστροειδεῖς) sono foriere di pronostici infausti.[67]

L'*auctoritas* di Aristotele è correntemente invocata nei trattati di fisiognomica per convalidare le teorie discusse e conferire piena validità scientifica ai fondamenti di tale sistema d'indagine. Dai frammenti aristotelici si ricavano asserzioni sul carattere della persona dedotti dalla forma della fronte.[68]

[65] Vd. Babiniotis, *Λεξικό* [vd. n. 26], p. 227, *s.v.*: in alternativa si potrebbe pensare a una voce derivata da οὐράδιον, ipocoristico del classico οὐρά, coda. La derivazione del prestito dal veneto pare più sicura.

[66] Vd. Babiniotis, *Λεξικό* [vd. n. 26], p. 1764, *s.v.* τσάκισμα. Anche in questo caso mancano convincenti proposte di etimologia.

[67] Vd. l'enunciato nel § 9 del trattato *de scapulis* attribuito alla sapienza turca nell'*Atheniensis EBE* 1493 del XIII secolo, ed. S. Costanza, *Un trattato bizantino di omoplatoscopia (*Atheniensis, Bibliotheca Nationalis *1493), ff. 155ᵛ-159ʳ*, in *Byz*, 82 (2012), pp. 57-78: pp. 64, 75: ἁπλῶς δὲ εἰπεῖν, ὅσας ἴδῃς ἑκατέρωθεν ἀγκιστροειδεῖς γραμμάς, ἀνάλογον ἀπώλειαν νόει καὶ τὰς ἐπιμήκεις εὐθείας ὅσας ἴδῃς, ἀνάλογον χαρὰν ἐπινόει. (Per dirla in breve, tutte le volte che vedi da ambo le parti linee uncinate, similmente intendi rovina e tutte le volte che vedi linee diritte, allungate, similmente prevedi gioia.).

[68] Vd. *e. g.* fr. 114, p. 485 = fr. 351, p. 509, ed. O. Gigon (ed.), *Aristotelis Opera*, III, *Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin – New York, 1987: Καὶ φυσιογνωμονεῖ δέ τινα τοιαῦτα· τοῖς τὸ μέτωπον μέγα ἔχουσιν βραδυτέροις γίνεσθαι, μικρὸν δὲ εὐκινήτοις – ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προστιθεὶς ἐν ἑκάστοις – οἷς πλατὺ ἐκστατικοῖς. Sul discorso del corpo nella fisiognomica cfr. J.-B. Bonnard – V. Dasen – J. Wilgaux, *Les* technai *du corps : la médecine, la physiognomonie et la magie*, in F. Gherchanoc (dir.), *L'histoire du corps dans l'Antiquité : bilan historiographique* (*Dialogues d'histoire ancienne*, Suppl. 14), 2015, pp. 169-190: pp. 178-181.

Conclusioni

In definitiva, i trattati sopra pubblicati comprovano il dinamismo in ambito metabizantino di tecniche divinatorie dall'apparato semiotico estremamente semplificato incentrate sulla sfera del somatico. Si registra l'estrema produttività di scritti in materia oggetto di un largo consenso, che ha alimentato il processo di copia della tradizione manoscritta fino alla I metà del XIX secolo, come mostrano i mss. *Athenienses EBE* 1275, 1350. La letteratura *Sui nèi* ha goduto altresì dell'approdo alle stampe con la *Peruschiana* (1545) discendente da un ramo della *paradosis*, che offrì il *textus receptus* attraverso i successivi passaggi. La *versio* A è, quindi, emendata proficuamente dai codici dell'Athos e della Biblioteca Nazionale di Atene, come si evince dalla presente edizione. Il trattatello *Sulle mani* è un prontuario riplasmato direttamente dallo ieromonaco Gerasimos Doussikiotēs o da un suo immediato predecessore, attingendo copiosamente ai saperi palmomantici. Infine, lo scritto di metopomanzia sulle rughe della fronte da *EBE* 1275 rielabora parimenti nozioni dei saperi antichi delle scienze occulte.

Salvatore Costanza
Università Nazionale e Capodistriaca di Atene
salvicost@tin.it

Summary

It is worth drawing attention to new manuscript evidence for the history of Byzantine and Modern Greek divination. Firstly, new testimonies – viz. *Athous Iviron* 4301 and *Atheniensis EBE* 1350 – of the *versio* A of the *De naevis*, previously known only by Peruschi's first edition (Rome, Blado, 1545), are given. The material concerns elaeoscopy, that is, divination by moles, which were believed to be prophetic signs – in fact, a kind of Physiognomic. The *textus receptus* of the treatises *On moles* is emended (see § 5 b, 26 a) and critically established.

Secondly, the article deals with short treatises from *Atheniensis EBE* 1275 concerning physiognomic methods applied to palmomancy, that is, divination by twitching of the hands, and to metopomancy, that is, prophecies drawn from the lines in the forehead. This shows how popular these kind of prophecy were in post-Byzantine times.

ILLUSTRATING FEMALE PEASANT LABOR IN MIDDLE AND LATE BYZANTINE ICONOGRAPHY

VISUAL PRETEXTS TOWARDS "GENDER EQUALITY" OR DEPICTIONS OF "PHYSICAL SUBORDINATION"?

Cursed is the ground because of you;
through painful toil you will eat food from it,
all the days of your life
(Gen 3:16-19)

Past and current scholarship has contributed greatly to our knowledge of Byzantine female saints and holy virgins, of imperial figures and elite members of court aristocracy, of ladies pictured as prominent donors depicted in visual arts, predominately in church murals, and usually within the frame of provincial village communities.[1] On the other hand, previous historical research has described the identity of lay women with a series of features that more or less defined their personal status in Byzantine culture: marriage, maternity, restricted access to education and to professional orientation, limited possibilities to determine their personal, sexual and social life. However, an amount of documentary evidence and subsequent publications have resulted in what may be called a major achievement; it has allowed us to go beyond the conservative scope that assigned a typically restricted space to Byzantine women and to overcome women's scholarly condemna-

[1] T. Gouma-Peterson, *Bibliography on Women in Byzantium*, Wooster, 1995 and A.-M. Talbot, http://www.doaks.org/research/byzantine/resources/bibliography-on-gender-in-byzantium, provided us with a printed and a digital database of Byzantine gender bibliography, which is still expanding. See also the digital database of Iowa University, *Feminae: medieval women and gender index* (https://.lib.uiowa.edu/) and the literature in I. Livezeanu – J. Pachuta Farris (eds), *Women and Gender in Central and Eastern Europe, Russia, and Eurasia. A Comprehensive Bibliography*, vol. 1, *Southeastern and East Central Europe*, New York, 2007. For a summary review of scholars, pioneering contributions and methodological approaches in this particular subject matter, focusing principally on a selection of publications, see L. James, *Women's studies, Gender studies, Byzantine studies*, in her *Women, Men, and Eunuchs: Gender in Byzantium*, London – New York, 1997, pp. XIX-XIV; Eadem, *Men, Women, Eunuchs: Gender, Sex, and Power*, in J. Haldon (ed.), *The Social History of Byzantium*, Chichester, 2009, pp. 31-50, at pp. 29-39; L. White, *The Ideology of the Feminine in Byzantine Historical Narrative: The Role of John Scylitzes' Synopsis of Histories*, Winnipeg – Manitoba, 2003, pp. 3-5, 24-38 (unpubl. Phd thesis, available online https://mspace.lib.umanitoba.ca//handle//20047?=full); J. Herrin, *Unrivalled Influence. Women and Empire in Byzantium,* Princeton – Oxford, 2013, pp. XV-XIX.

Byzantion 88, 163-185. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285449

tion to the "cult of domesticity". The latter is currently viewed as a misconception, a distorted view that has been partially revoked.[2]

The present paper does not aim to diverge from this viewpoint but intends to reinforce and expand its perspectives by revealing the role of Byzantine women outside the physical boundaries of their existence as traditionally considered – their household or their church or monastic premises –, highlighting their activity inside a domain conventionally considered masculine, viz. that of agricultural labor. As a methodological approach, the visual evidence will be primarily used as testimony.[3] Scarce as they may be, representations of female peasantry in action, collected essentially from middle or late Byzantine manuscript miniatures, constitute a significant source of information that has not yet been adequately explored and understood. It is an additional path that allows us to picture a considerable amount of Byzantine women that would otherwise be overlooked or underestimated, or would

[2] The stereotype, often characterized as *topos*, is usually related to the well-known aphorisms of Kekaumenos and the alleged ideological bias of the 11th century. V. Grigorevič Wassiliewsky – V. Karlovič Jernstedt (eds), *Cecaumeni Strategicon: et incerti scriptoris. De officiis regiis libellus,* Amsterdam, 1965 (repr. Saint Petersburg, 1896), p. 42, par. 91, line 30. We should add the phrase of Saint Philaretos the Merciful, cited from his Life (821/2), where he proudly announces that his daughters never got out from their apartments ("*αἱ θυγατέρες ἡμῶν οὐδέποτε ἐξήλθοσαν ἐκ τοῦ κουβουκλίου αὐτῶν*"), see M.-H. Fourmy – M. Leroy, *La Vie de Saint Philarète*, in *Byz*, 9 (1934), pp. 85-170, at p. 139, lines 31-33. This attitude and the misleading theory that was developed from it has received critical comments: A. Laiou, *The Role of Women in Byzantine Society*, in *JÖB,* 31/1 (*XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*) (1981), pp. 233-60, at p. 248; L. Garland, *The Life and Ideology of Byzantine Women: A Further Note on Conventions of Behavior and Social Reality as Reflected in Eleventh and Twelfth-century Historical Sources*, in *Byz*, 58 (1988), pp. 361-393, at pp. 369-71; A. Kazhdan, *Women at Home*, in *DOP*, 52 (1998), pp. 1-17, at pp. 11-15; A. Laiou, *Women in the Marketplace of Constantinople (Tenth – Fourteenth Centuries)*, in N. Necipoğlu (ed.), *Byzantine Constantinople. Monuments, Topography and Everyday Life*, Leiden – Boston – Köln, 2001, pp. 261-273, at p. 263; I. Kalavrezou, *Women in the Visual Record of Byzantium*, in I. Kalavrezou – A. Laiou (eds), *Byzantine Women and their World*, Cambridge, 2003, pp. 13-21, at p. 13; L. M. Peltomaa, *Gender and Byzantine Studies from the Viewpoint of Methodology*, in *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse,* 140/1 (2005), pp. 23-44, at pp. 23-28.

[3] There have been similar methodological attempts in the past, see for example I. Hutter, *Das Bild der Frau in der byzantinischen Kunst*, in W. Hörandner *et al.* (eds), *Byzantios. Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, Wien, 1984, pp. 163-170. A.-M. Talbot, *Byzantine women, saints' lives, and social welfare*, in E. Albu Hanawalt – C. Lindberg (eds), *Through the Eye of a Needle. Judeo-Christian Roots of Social Welfare*, Kirksville, 1994, pp. 105-122, at pp. 105-106. C. Havice, *Approaching Medieval Women through Medieval Art*, in L. E. Mitchell (ed.), *Women in Medieval Western European Culture*, New York – London, 1999, pp. 343-389, at pp. 345-373. *Ibidem*, L. E. Mitchell, *Introduction – Sources for the History of Medieval Women*, pp. IX-XIV (not including iconography). I. Kalavrezou, *Images of Women in Byzantium*, in D. Papanikola-Bakirtzi (ed.), *Everyday Life in Byzantium*, Athens, 2002, pp. 240-249. Eadem, *Women in the Visual Record* [see n. 2], p. 14.

simply remain invisible.[4] However, these images present us with an opportunity to investigate them as figures, present and active in land management and manual labor, merely because they had no choice, for example because they were widowed or impoverished while struggling to overcome hardship and abide by their fiscal obligations. On the other hand, we could also see them featuring or serving as paradigms of a (likely forced) "unvoiced feminism", claiming role diversity, further adding to the female *realia* within the framework of Byzantine culture, as has already been established in previous studies.[5]

When using such a methodological approach, we should always bear in mind a few theoretical limitations, frequently encountered in similar scholarly attempts. Firstly, the acknowledged "masculine" nature of the Byzantine art repertoire – almost exclusively created by men, designed by masculine authority and reflecting the dominating patriarchal culture.[6] Secondly, the

[4] That seems to be an general phenomenon underscored by medievalists as well, best described through the question "Where were they?" in J. BENNETT, *Women and Poverty: Girls on Their Own in England before 1348*, in M. KOWALSKI – J. LANGDON – P. R. SCHOFIELD (eds), *Peasants and Lords in the Medieval English Economy: Essays in Honor of Bruce M.S. Campbell* (*The Medieval Countryside*, 16), Turnhout, 2015, pp. 299-323, at p. 300.

[5] P. GOLDE (ed.), *Women in the Field: Anthropological Experiences*, Chicago, 1970, pp. 195-220; LAIOU, *The Role of Women* [see n. 2], p. 248; EADEM, *Women in Byzantine Society*, in MITCHELL, *Women in Medieval Western European Culture* [see n. 3], p. 92; EADEM, *Women in the History of Byzantium*, in KALAVREZOU – LAIOU, *Byzantine Women and their World* [see n. 2], p. 31; EADEM, *Agrarian Life and Economy*, in PAPANIKOLA-BAKIRTZI, *Everyday Life in Byzantium* [see n. 3], pp. 53-54; J. HERRIN, *In Search of Byzantine Women: Three Avenues of Approach*, in A. CAMERON – A. KUHRT (eds), *Images of Women in Antiquity*, Detroit – London, 1983, pp. 167-189, at pp. 168-169; A.-M. TALBOT, *Women*, in G. CAVALLO (ed.), *The Byzantines*, Chicago, 1997, pp. 117-145, at p. 131, reprinted in A.-M. TALBOT (ed.), *Women and Religious Life in Byzantium,* Aldershot – Burlington, 2001, as n. I (*Variorum Collected Series*); JAMES, *Men, Women, Eunuchs* [see n. 1], p. 39; KALAVREZOU, *Women in the Visual Record* [see n. 2], pp. 14-15; K. NIKOΛAOY, *Η γυναίκα στη Μέση Βυζαντινή εποχή. Κοινωνικά πρότυπα και καθημερινός βίος στα αγιολογικά κείμενα (The Woman in the Middle Byzantine Period: Social Models and Everyday Life in the Hagiographical Texts)*, Athens, 2005, pp. 297-298; M. MEYER, *An Obscure Portrait: Imaging Women's Reality in Byzantine Art*, London, 2009; S. GERSTEL – S. KALOPISSI-VERTI, *Female Church Founders: The Agency of the Village Widow in Late Byzantium*, in L. THEIS et al. (eds), *Female Founders in Byzantium and Beyond* (*Wiener Band für Kunstgeschichte*, 60/ 61), 2012, pp. 195-212; S. E. J. GERSTEL, *Rural Lives and Landscapes in Late Byzantium: Art, Archaeology, and Ethnography*, Cambridge Mass., 2015, pp. 70-101.

[6] C. GALATARIOTOU, *Holy Women and Witches: Aspects of Byzantine Conceptions of Gender*, in *BMGS*, 9 (1985), pp. 55-96, considered one of the first approaches discussing the male perception of women in Byzantine literature. M. EASTON, *Saint Agatha and the Sanctification of Sexual Violence*, in *Studies in iconography*, 16 (1994), pp. 83-116, at p. 85 speaks of "phallocentric art history". Also I. CHRISTOFORAKI, *Sainted Ladies and Wicked Harlots: Perceptions of Gender in Medieval Cyprus*, in D. BOLGER – N. SERWINT (eds), *Engendering Aphrodite: Women and Society in Ancient Cyprus* (*American Schools of Oriental Research Archaeological Reports*, 7; *CAARI Monographs*, 3), Boston, 2002, pp. 157-166. S. CONSTANTINOU, *Male Constructions of Female Identities: Authority and Power in the Byzantine Greek*

extent to which the visual record of Byzantine art corresponds to reality still remains debatable.[7] Therefore, in order to determine whether they reflect, up to a certain point, the working routine of female peasants, it is necessary to supplement the evidence by referring to any relevant – but only sporadically available – textual sources and evidence from archaeological excavations. Thirdly, the time-period and cultural context of the creation each piece of art examined are significant but not focal – they do not play a decisive role in the outcome we pursue; within the frame of the present paper, iconographical details will be considered mainly to make the key-point observations and to draw general conclusions, briefly taking into account the circumstances of their production. Correlated to all the above is their "interpretation" – how do we modern scholars "read" the visual information, in favor of which theological, artistic or historical implications? Is there a "manufactured polarity (or synergy?) between the message we decode to the visual impact we receive?"[8]

With all these issues in mind, we proceed to the presentation of the material. In medieval society, peasant women represented a high percentage of the female population, as members of the economically and socially lower strata that worked on small land properties. In contrast to the ideal of female aristocracy, they did not enjoy the luxury of staying indoors and preserving their timidity, as they had to engage in a variety of duties. Whether they were married or widowed, they were basically illiterate and obliged to perform basic agricultural tasks in the fields as well as minor pastoral activities such as gardening, tending livestock and poultry. It is not certain whether they ever became professionally involved in rural works, that is, beyond farming to survive. Terms as 'farmer' or 'miller' (referring to a person with the ability to operate a machine that processed crops) are rarely found in female form (ἀγροικίς, γεωργός, μυλώνισσα) referring to women professionally involved in agriculture.[9] Nuns, living in the countryside, must

Lives of Monastic Foundresses, in THEIS et al., *Female Founders in Byzantium* [see n. 5], pp. 44-62, at pp. 45, 46 with relevant bibliography; S. MCGRATH, *Women in Byzantine History in the Tenth and Eleventh Centuries: Some Theoretical Considerations*, in D. SULLIVAN – E. A. FISHER – S. PAPAIOANNOU (eds), *Byzantine Religious Culture. Studies in Honor of Alice-Mary Talbot* (*The Medieval Mediterranean*, 92), Leiden, 2011, p. 90; A. RIEHLE, *Authorship and Gender (and) Identity. Women's Writing in the Middle Byzantine Period*, in A. PIZZONE (ed.), *The Author in Middle Byzantine Literature: Modes, Functions, and Identities*, Boston, 2014, pp. 245-262.

[7] M. PARANI, *Reconstructing the Reality of Images: Byzantine Material Culture and Religious Iconography, Eleventh – Fifteenth Centuries* (*The Medieval Mediterranean*, 41), Leiden, 2003, pp. 147-149, 243.

[8] EASTON, *Saint Agatha* [see n. 6], pp. 83, 84.

[9] Ε. ΜΑΡΓΑΡΟΥ, *Τίτλοι και επαγγελματικά ονόματα γυναικών στο Βυζάντιο: συμβολή στη μελέτη για τη θέση της γυναίκας στη Βυζαντινή κοινωνία*, Thessaloniki, 2000, pp. 207, 216-217,

have been engaged in similar tasks to meet basic subsistence needs, carrying out menial agricultural labor, as has already been outlined.[10]

Christian art is, above all, a religious art and it leaves little space for depictions of farming activities, especially of women working the fields. Thematically, we can locate only "light" peasant tasks performed by women, such as collecting grapes and olives, harvesting grain, gleaning, sowing, milking. The scene of a female figure carrying gathered sheaves may be considered an exception. From textual sources we get supplementary information on women that were probably capable of (or forced to) ploughing and threshing. These scenes, however, must have been unpleasant or inappropriate to be depicted. Chronologically, all images date to the middle and late Byzantine period (11th to 14th centuries), with the majority of them dating back to the 12th century. All depictions are situated in manuscripts, mainly Octateuchs, with the exception of a scene that decorates the narrow side of an ivory casket.

Olive growing has been one of the most widely practiced forms of agricultural economy due to the fact that its products, oil and olives, were vital for the diet of the population in the Byzantine empire. Women seemed to perform an auxiliary role, picking and collecting the olives, as demonstrated in one of the most spectacular manuscripts of the middle Byzantine period, viz. the treatise of mythological content "*On Haunting/ Cynegetics*" of Pseudo-Oppian (*codex Marcianus gr.* Z139), dating from the middle of the 11th century. As it is well-argued and convincingly shown, the manuscript is a copy of a late-antique prototype, not an "original illustrated invention" of mid-Byzantine art.[11] In the miniature (f. 62r) depicting the deity Aristeos, who, according to the myth, offered humans the knowledge of processing

240. Women could possess fields, vineyards, gardens and even mills, see for example the debate of Sophia of Melenikon with the monks of Vatopedi monastery who had appropriated her mill in 1374, commented on in A.-M. Talbot, *Women and Mount Athos*, in A. Bryer – M. Cunningham (eds), *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, Aldershot, 1996, pp. 67-80, at p. 73, subnote 33, pp. 74-76, reprinted in Talbot, *Women and Religious Life* [see n. 5], as n. IV; K. Nikolaou, *The Contribution of Women in Byzantine Family Properties. Hagiographical, Epigraphical and Legal Evidence*, in R. Berg (ed.), *The Material Sides of Marriage. Women and Domestic Economies in Antiquity* (*Acta Instituti romani Finlandiae*, 43), Roma, 2016, pp. 153-158, esp. p. 158.

[10] A. Laiou, *Observations on the Life and Ideology of Byzantine Women*, in *BF*, 9 (1985), pp. 59-102, at pp. 90-91; C. Galatariotou, *Byzantine Women's Monastic Communities: The Evidence of the τυπικά*, in *JÖB*, 38 (1988), pp. 263-290, at pp. 272-273; A.-M. Talbot, *A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women*, in *GOThR*, 30 (1985), pp. 10-20, at pp. 3-4, 12 reprinted in Talbot, *Women and Religious Life* [see n. 5], as n. XII; A.-M. Talbot – S. E. J. Gerstel, *Nuns in the Byzantine Countryside*, in *ΔΧΑΕ*, 27 (2006), pp. 481-490, at pp. 488-489.

[11] I. Spatharakis, *The Illustrations of the* Cynegetica *in Venice (codex Marcianus Graecus Z 139)*, Leiden, 2004, pp. 181, 207, 209, 241, 244, 245, fig. 128.



Fig. 1. Aristeos offering human kind the knowledge of processing olives with two young women gathering the fallen fruit, f. 62^{r}, *Cynegetics* of Pseudo-Oppian, mid-11th c., Venice, Marcian Library, *Codex Marcianus gr.* Z139, ©Biblioteca Nazionale Marciana.

olives, among other rural tasks, two young women are gathering the fallen fruit. Spatharakis, who thoroughly studied the manuscript, thinks that this miniature is a product of the Byzantine painter's ingenuity. That suggestion leads us to believe that it may be an realistic image, copied by the artist from his contemporary environment and transferred to his work of art (*Fig. 1*).

The presence of women is referenced in the myth: reading the text that accompanies the scene we come across references to the Dryads, the Nymphs, the maidens of Euboea that delivered the infant Dionysos to Aristeos, having previously danced the "mystic dance" and performed their "rites". The two women in the miniature can be identified among these. They are rendered young and attractive, with nicely drawn faces, stressing their vivid feminine features such as the red-colored cheeks and the fleshy skin. Their heads remain uncovered, revealing their long hair tightly plaited; long, even uncovered, hair was an expected hairstyle for a young, unmarried girl – but letting it loose touching the shoulders was believed to provoke coquetry and offensive gazes from men. [12] They are dressed in a way that is

[12] M. Emmanouil, *Some Notes on the External Appearance of Ordinary Women in Byzantium; Headdresses, Hairstyles: Texts and Iconography*, in *Bsl*, 56 (1995), pp. 770, 771.

not really suitable for activities at the countryside: a rather elegant "gown", with impressive long flared sleeves and a pair of black bands possibly indicating their use as bracelets. The wide sleeves, in fashion during the 11th century, may also be regarded as a notion of sensuality; they could for example accidentally – or deliberately – reveal the women's hands, up to the arms.[13] It seems that such exposure was considered indecent, according to the daughter of emperor Alexios Komnenos, Anna Komnene, who considers not showing the arm above the wrist as a sign of female modesty.[14] This principle was generally followed at court and it seems to have seriously preoccupied women in Byzantium.

The Old Testament is a source of inspiration regarding women participating in harvesting. An image is derived from the well-known Genesis quote, Gen. 3:16-19, "Cursed is the ground because of you; through painful toil you will eat food from it, all the days of your life", narrating the labors of Adam and Eve after their expulsion from Paradise.[15] The scene is depicted in the high-quality plaque of a famous Constantinopolitan ivory casket, dating from the middle Byzantine period (11th-12th centuries).[16] Adam is reaping with a sickle and Eve, wearing a short-sleeved tunic, carries the gathered sheaves on her shoulder. She is depicted with a bare head, a detail which reinforces the realism of the image alongside the short tunic. It is

[13] T. Dawson, *Propriety, Practicality and Pleasure: The Parameters of Women's Dress 1000-1204*, in L. Garland (ed.), *Byzantine Women: Varieties of Experience 800-1200*, Aldershot, 2006, pp. 41-75, at p. 65, fig. 1, pl. 9; B. Kiilerich, *Attire and Personal Appearance in Byzantium*, in D. Sakel (ed.), *Byzantine Culture. Papers from the Conference "Byzantine Days of Istanbul"* , Ankara, 2014, pp. 439-452, at p. 450 (confined however to court dressing).

[14] Commented on Dawson, *Propriety, Practicality and Pleasure* [see n. 13], p. 61.

[15] For the whole Biblical narrative, see H.-W. Goetz, *Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankreich*, Weimar – Köln – Wien, 1995, pp. 71-103; E. Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe. A Sourcebook*, London – New York, 2010², pp. 10-12; B. A. Henisch, *The Medieval Calendar Year*, Pennsylvania, 2002², pp. 167-168. Eve is, in the large majority of the Byzantine and medieval depictions, represented spinning. This ivory panel, together with a mid-12th-century frieze from Modena Cathedral in which the couple is tilling the ground with hoes, are the single ones known to me that show them both engaged in harsh agricultural work.

[16] A. Goldschmidt – K. Weitzmann, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X-XIII Jahrhunderts*, I: *Kästen*, Berlin, 1930, pp. 54-55, fig. 93; H. C. Evans – W. D. Wixom (eds), *The glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-1261*, New York, 1997, pp. 234-235, fig. 158; Kalavrezou, *Images of Women in Byzantium* [see n. 3], p. 245, fig. 8. Kalavrezou – Laiou, *Byzantine Women and their World* [see n. 2], p. 148, fig. 71; Laiou, *Agrarian Life* [see n. 5], p. 54, fig. 5. J. L. Ball, *Byzantine Dress: Representations of Secular Dress in Eighth-Twelfth Century Painting* (*The New Middle Ages*), New York, 2005, pp. 79, 98-100; E. Μαρκη et al., *Δραστηριότητες, καλλωπισμός και ενδυμασία της γυναίκας στον παλαιοχριστιανικό κόσμο*, in M. Panayotidi-Kessisoglou (ed.), *Woman in Byzantium. Worship and Art*, Athens, 2012, p. 73, fig. 7, p. 74.



Fig. 2. Adam reaping and Eve with sheaves, ivory casket, Constantinople, 11th-12th c., New York, Metropolitan Museum of Art (http://www.metmuseum.org/art/collection/search/464019).

proven to be, indeed, a practical solution for women engaged in agricultural labor (*Fig. 2*).

We believe this particular depiction of Eve to be of profound significance. Not only does she occupy an equal amount of space as Adam in the foreground of the composition, but she also has an equal share in the field work as her male counterpart ("labor division"[17]). The message conveyed to the viewer is not merely that of a misfortune figure, assuming her part of the effects of the divine curse but rather that of "an innately dignified, solid silhouette, stable and enduring as the earth itself".[18] Here Eve diverges from conservative pictorial patterns and assumes a nonconformist type; it is her work that defines her identity, not her sex.[19] Her non-idealized, palpable portrayal becomes an iconic role-model representing the anonymous female

[17] See the interesting arguments concerning peasant women in the medieval West; C. Beattle, *Division of Labor*, in M. Schaut (ed.), *Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia*, New York – London, 2006, pp. 213-214.

[18] This is a comment on the similar, rural genre scenes of Jean-François Millet, the Impressionist painter who popularized themes of females working hard on agricultural chores. G. Groom – D. Druick (eds), *The Age of French Impressionism. Masterpieces from the Art Institute of Chicago*, Chicago, 2010, p. 51. Similar thought and spirit in his rural paintings shared the master, Vincent Van Gogh. G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, New York, 1981, p. 210, comment on the frontispiece ("The Potato-Eaters") of the book.

[19] *Ibidem*, p. 101.

agricultural workers of her time and beyond. But can this be viewed as an artistic response to new societal transformations that were taking place during the time of the casket's creation?[20] As a creation of the capital and through its differentiated iconography of such a stereotypical theme can it be said to reflect the changes that were taking place? If so, the scene, unique in its perception of unconventional realism, probably presents the working routine of a peasant couple, well-organized and "rhythmically" collaborating in the gathering of the crops.

The collecting of grapes in a woven basket and the harvesting of grain can be located in a series of illustrations from the lavish Octateuch manuscripts *cod. Vaticanus gr.* 747, f. 203^r (11th century), *cod. Seragliensis* 8, f. 441^v (12th century), *cod. Smyrnensis* A.1, f. 207^r (12th century, formerly in the Evangelical School at Smyrna, destroyed by fire in 1922), which largely copy one another, resulting in identical iconography (*Figs. 3a-c*).[21] Each scene is arranged in a standard way, representing two bending figures; one of them at a younger age, the other middle-aged. They are clad in the usual female "working uniform", the full-length robe reaching the ankles and the headdress. The women have their robust arms exposed as their sleeves are rolled-up to allow them to perform their duty comfortably.[22] They are all rendered barefoot. As far as the headgear is concerned, one may observe a number of interesting variations; a kerchief resembling a scarf that ties around the neck covering the hair (*Vaticanus gr.* 747); a head-roll adorned with paired stripes that leaves part of the hair uncovered and a sort of plain ribbons tied crosswise (*cod. Smyrnensis* A.1). The latter accessory was mostly worn by young and unmarried girls, as a connotation of their innocence and chastity.[23] The color range of the robes, in which female laborers are dressed, varies from bright pink to dark brown, blue and orange.

[20] McGrath, *Women in Byzantine History* [see n. 6], pp. 85-98.

[21] The prototype was produced in Constantinople and its reproductions were "new illustrations based on existing formulae and procedures", intended for the aristocracy. J. Lowden, *The Octateuchs. A study in Byzantine Manuscript Illustration*, Pennsylvania, 1992, 86. See also K. Weitzmann – M. Bernabò, *Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint: The Byzantine Octateuchs*, Princeton, 1999, vol. 1, p. 219; vol. 2, figs. 1094, 1095, 1096. Kalavrezou, *Women in the Visual Record* [see n. 2], p. 19, fig. 4 (*Vaticanus gr.* 747). A fully and updated bibliography on the corpus of Byzantine Octateuchs is listed in M. Kominko, *Visions and Meanings: Personifications in the Octateuch Cycles*, in A. Lymberopoulou (ed.), *Images of the Byzantine World. Visions, Messages and Meanings: Studies Presented to Leslie Brubaker*, Farnham, 2011, pp. 121-134, at pp. 121-123.

[22] Dawson, *Propriety, Practicality and Pleasure* [see n. 13], at p. 65, fig. 3. Of course, this may well be attributed as an indication of the high temperatures and the weather conditions that prevailed throughout the summer, when harvesting took (and takes) place.

[23] For the coiffure and the ways Byzantine women fashioned and adorned their hair Emmanouil, *Some Notes* [see n. 12], pp. 769-778.

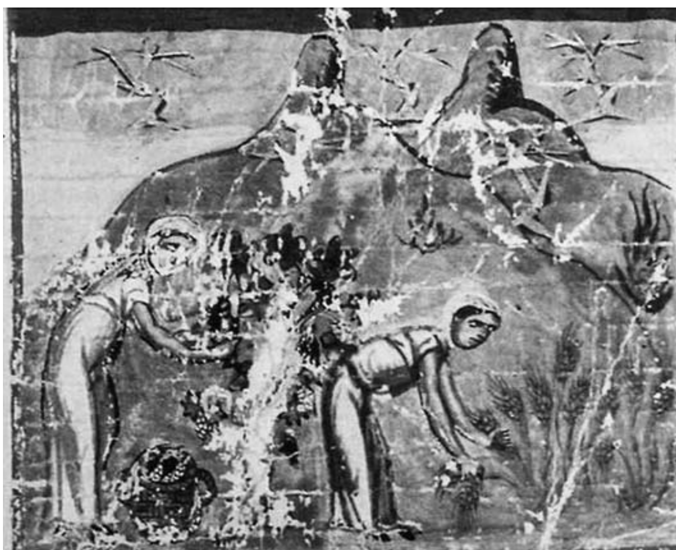


Fig. 3a. Two women picking grapes and harvesting grain, f. 203^{r}, Octateuch, 11th c., Vatican Library, *Vaticanus gr*. 747 (from Weitzmann – Bernabò, *The Byzantine Octateuchs* [see n. 21], 2, fig. 1094. Colored image provided in Kalavrezou, *Women in the visual record* [see n. 2], p. 19, fig. 4 and http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.747).



Fig. 3b. Two women picking grapes and harvesting grain, f. 441^{v}, Octateuch, 12th c., Istanbul, Topkapi Museum Library, *cod. Seragliensis* GI 8, ©Topkapi Sarayi Museum Library.



Fig. 3c. Two women picking grapes and harvesting grain, f. 207r, Octateuch, 12th c., formerly in the Evangelical School of Smyrna (destroyed by fire in 1922), MS A.1 (from WEITZMANN – BERNABÒ, *The Byzantine Octateuchs* [see n. 21], 2, fig. 1096).

The landscape is emphasized, lavishly decorated with birds, plants, and formations of earth (hillocks).

The scenes accompany the passage from Deut. 24:1-2, which contains allusions that are very interesting for our subject matter. Moses prohibited Israelites from collecting grapes in vessels (but he let them eat some from a foreigner's field) and harvesting grain with a sickle. Despite the abovementioned restrictions, women in the Octateuchs are represented as "breaking the rules", since they use baskets and knives. It is striking and, as we shall see, typical of female farmers to perform agricultural tasks manually, without using specialized implements, probably signifying that they were low-skilled or untrained agricultural workers. Harvesting grains or grapes must therefore not have been an unfamiliar scene in the Byzantine fields, contrary to what is attested by Ioannis Apokaukos, bishop of Naupaktos in western Greece during the first decades of the 13th century. He describes that women were forced to harvest grapes from the vines due to the lack of men, which he apparently considered an unnatural activity for women.[24]

[24] S. PETRIDÈS, *Jean Apokaukos. Lettres et autres documents inédits,* in *Izvestija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopole*, 14 (1909), pp. 86-87 (17-18). Commented on by LAIOU, *The Role of Women* [see n. 2], p. 248.

Likewise, gleaning is represented as a woman's manual task in another scene contained in the Octateuch manuscripts, *cod. Vaticanus gr.* 747, f. 256^{v} (11th century), *cod. Smyrnensis* A.1, f. 258^{v} (12th century), *cod. Vaticanus gr.* 746, f. 504^{v} (12th century), *cod. Vatopedinus* 602, f. 460^{v} (13th century),[25] inspired by the Biblical account of Ruth 2:4-13 (*Figs. 4a-d*). The story focuses on the indigent Ruth who was gleaning in the fields of the wealthy landowner Boaz. He allowed her to gather the disposed sheaves, ordering his male workers not to "lay hands on her". Ruth is rendered conservatively, deprived of her physical curves while her body is covered, hidden under the long garments and a headdress (the *maphorion*) in order to fit the ideal of a demure, modest woman that would protect her from any man's inquisitive or offensive gaze. Her exposed arms and hands designate her engagement in the menial labor.

Surprisingly, a single depiction represents Ruth without a headdress, in a vivid pose suggesting movement and agitation (*Vaticanus gr.* 746).[26] The black bracelets around her wrists and arms are further interesting details that may be linked with oriental fashion. Another miniature shows Ruth wearing circle earrings; her face is feminine, with round contours, fleshy red lips and cheeks, wide almond-shaped eyes and a sweet timid smile (*Vaticanus gr.* 747). Even her garment's twisted folds convey her disguised sensuality. A further example presents Ruth in a robe with a geometrically decorated sleeve; in this case, the cord that serves as a belt is intentionally visible and even pronounced due to its red color (*cod. Vatopedinus* 602). One may assume that these minor yet well-articulated details such as the use of ornaments, jewels, accessories and the striking absence of head cover can be seen as notions of sensuality. Such a conclusion can be drawn taking into account the happy end of Ruth's story, who eventually got married to her master, Boaz.

Some important and recurring implications hide behind these particular words and images: *a)* women could work alone in the fields; *b)* they were unskilled and unequipped but probably trained by experience and making use of their physical strength; *c)* the crop harvest or even gleaning may have

[25] Π. Κ. Χρηστου et al., *Εικονογραφημένα χειρόγραφα: Παραστάσεις, επίτιτλα, αρχικά γράμματα: Μ. Βατοπεδίου, Μ. Ζωγράφου, Μ. Σταυρονικήτα, Μ. Ξενοφώντος (The treasures of Mount Athos 1: illuminated manuscripts, miniatures, headpieces, initial letters)*, 4, Athens, 1991, p. 105, fig. 186. Weitzmann – Bernabò, *The Byzantine Octateuchs* [see n. 21], 1, pp. 297-298; 2, figs. 1545, 1546, 1547, 1548.

[26] *Vaticanus gr.* 746 is suggested to be at some remove from the original model. The occurring variation in the particular appearance of Ruth validates this assumption. However, Ruth in the *cod. Vatopedinus* 602, which largely copies *cod. Vaticanus gr.* 746, is attributed in a completely different manner, severe and conservative. Lowden, *The Octateuchs* [see n. 21], p. 122.



Fig. 4a. Ruth gathering grain and the meeting with Boaz, f. 256^{v}, Octateuch, 11th c., Vatican Library, *Vaticanus gr.* 747 (from WEITZMANN – BERNABÒ, *The Byzantine Octateuchs* [see n. 21], 2, fig. 1545. Colored image provided in http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.747).



Fig. 4b. Ruth gathering grain and the meeting with Boaz, f. 258^{v}, Octateuch, 12th c., formerly in the Evangelical School of Smyrna (destroyed by fire in 1922), MS A.1. (from WEITZMANN – BERNABÒ, *The Byzantine Octateuchs* [see n. 21], 2, fig. 1546).



Fig. 4c. Ruth gathering grain and the meeting with Boaz, f. 504v, Octateuch, 12th c., Vatican Library, *Vaticanus gr.* 746 (from WEITZMANN – BERNABÒ, *The Byzantine Octateuchs* [see n. 21], 2, fig. 1547. Colored image provided in http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.746.pt.2).



Fig. 4d. Ruth gathering grain and the meeting with Boaz, f. 460v, Octateuch, 13th c., Vatopedi Monastery, Mount Athos, *cod. Athous Vatopedi* 602 ©Vatopedi Monastery, Mouth Athos.

been a source of a meager income for the most unfortunate ones; *d)* the fear of sexual harassment was the main issue in the field-work and therefore forms of discrimination were imposed[27] – a constant reality that female workers had to face. Once again, Ioannis Apokaukos provides us with an account of a scandalous episode that took place in Arta, in western Greece, during the 13th century, which further elucidates our point.[28] It involved the temptation caused by women working in the gathering of grapes from the vineyards for their male overseers, the fight that broke out among the men because of them, and the murder of one of the supervisors as a final consequence. Eustathios, bishop of Thessaloniki, also discreetly referred to the moral issues created by the coexistence and collaboration of male and female workers engaged in grinding.[29]

A rare representation of a female with a leading role in the rural activity of sowing is inspired by a Gospel narration, and in particular by the parable of the mustard grain (Lc 13:19, Mt 13:31, Mc 4:30-32). To the question posed by the public "what is the kingdom of God like? and to which shall I resemble it"? Jesus made an interesting point by comparing the word of God to a mustard seed, taken by a man and cast into his garden, where it grew to become a giant tree. Although the text mentions a man in action, in one manuscript illustration of the parable dating from the beginning of the 12th century (*cod. Laurentianus plut.* VI. 23, f. 137v), surprisingly, a figure resembling – and identified as – a woman features in the scene, perhaps as a result of, or by influence of, what the artist witnessed in the real world (*Fig. 5*).[30] She is depicted in an almost caricature-like style, bare-headed, wearing a long-sleeved tunic. Although sowing was virtually the easiest and least demanding task when it came to specialization or physical strength, it remained, as it seems from the most common artistic repertoire of the times, a man's job.

Peasant women did not only offer assistance to their mates but they were also engaged in demanding farming tasks on their own. A historical reference of the 11th century informs us that the mother of one of the most successful Byzantine emperors of humble origin, Basileios I (867-886), supervised the

27 Talbot, *Women* [see n. 5], p. 118.

28 The particular episode has been frequently commented on, first by Laiou, *The Role of Women* [see n. 2], p. 248; Eadem, *Agrarian Life* [see n. 5], pp. 54-55. See also Gerstel, *Rural Lives* [see n. 5], p. 94. Ioannis Apokaukos is considered a valuable corpus of information regarding everyday life in middle Byzantine society. H. N. Angelomatis-Tsougarakis, *Women in the Society of the Despotate of Epiros*, in *JÖB*, 32/1 (1982), pp. 473-480, at p. 476; P. Magdalino, *The Literary Conception of Everyday Life in Byzantium. Some General Considerations and the Case of John Apokaukos*, in *Bsl*, 48 (1987), pp. 28-38.

29 Φ. Ι. Κουκουλες, *Θεσσαλονίκης Ευσταθίου, Τα Λαογραφικά*, Athens, 1950, p. 425.

30 A. G. Mantas, *Die Ikonographie der Gleichnisse Jesu in der ostkirchlichen Kunst (5.-15.Jh)*, Leiden, 2010, pp. 49, 363 (D5), fig. 29.



Fig. 5. The parable of the mustard grain with a woman acting, f. 137v, Gospel, beginning of the 12th c., Florence, Laurentian Library, cod. *Laurentianus Pluteus* VI 23 (from MANTAS, *Die Ikonographie der Gleichnisse Jesu* [see n. 30], fig. 29).

grain harvest of her male workers.[31] We are more than fortunate to possess a miniature dating from the 12th century, originating from the well-known Chronicle of Ioannes Skylitzes (*cod. Matritensis gr.* Vitr. 26-2, f. 82v) portraying her at the fields.[32] She is rendered as an elderly woman, in a rather imposing position over her husband and other male workers who are mowing with sickles. Her head and neck is covered in a white scarf while her body and one hand vanish entirely in a *maphorion*. The dressing code is revealing the intentions: it accentuates her modesty, working amidst men, without alluding to any kind of atypical interaction with the male laborers (*Fig. 6*). She best conveys the idea that the external appearance of the (female) body in Byzantine art reflected the quality of the individual.[33]

Besides the visual effect of the dominating personality of the woman, the scene displays, in the most eloquent way, that gender division of agricultural labor could reach admirably equal levels. It actually represents the potential of females to advance their prerogative to undertake leading, supervisory roles in agricultural management. It is a "bold" composition, underlining the central role of a female figure of solid morale and physical endurance – but rendered almost deprived of her femininity. This is a *topos*, especially common in the Lives' of female Saints, where rejection of female

[31] I. BEKKER (ed), *Theophanes Continuatus, Ioannis Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* (*CSHB*), Bonn, 1838, p. 218.

[32] V. TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes*, Leiden, 2002, p. 354, fig. 201.

[33] K. M. RINGROSE, *The Byzantine Body*, in SCHAUT, *Women and Gender in Medieval Europe* [see n. 17], p. 362.



Fig. 6. The mother of the emperor Basileios I (867-886) supervising gleaning and harvesting, f. 82v, Chronicle of Ioannes Skylitzes, 12th c., Madrid, National Library of Spain, *cod. Matritensis gr.* Vitr. 26-2 (from TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle* [see n. 32], fig. 201).

characteristics, thus "masculinization", connoted spiritual, and other, graces.[34] It can also be viewed as a testimony of its time, if we consider the fact that it is the only illustration that does not rely on a religious theme nor is inspired by a Biblical passage.

Another unique depiction in content, inspiration, influence, and interpretation is the illustration of Job in *cod. Parisinus gr.* 135, f. 145v (*Fig. 7*). The miniature focuses on the production of butter and honey, and our attention is directed to a female figure with a headdress milking a cow. There is no other milking scene representing a dairywoman in Byzantine art, despite the fact that domestic-scale pastoral activities were probably part of the daily routine of the peasant women. However, it remained a task subject to strong moral and cultural limitations, as has been extensively documented, in contrast to what was established practice in the West.[35] Its inclusion in the particular codex, the only one to illustrate the particular verses (chapter 20, verse 17) of the legend of Job, depends strongly on Latin artistic and cultural patterns. To the best of our knowledge, there is only a reference of around 1105 of women

[34] EASTON, *Saint Agatha* [see n. 6], p. 103.

[35] Η. ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗΣ – Τ. ΠΑΠΑΜΑΣΤΟΡΑΚΗΣ, *Αγραυλούντες και αμέλγοντες* (*Milking and singing shepherds in Byzantium*), in *History of Greek milk and dairies*, Athens, 2008, pp. 211-237. K. LINARDOU, *Notes on a milking scene in Parisinus Graecus 135*, in I. ANAGNOSTAKIS – T. KOLIAS – E. PAPADOPOULOU (eds), *Animals and Environment in Byzantium, Seventh – Twelfth Centuries,* Athens, 2011, pp. 235-243.



Fig. 7. Woman milking a cow, f. 145v, Job, 14th c., Paris, National Library of France, *cod. Parisinus gr.* 135 (from LINARDOU, *Notes on a milking scene* [see n. 35], fig. 4. Colored image provided in http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Mandragore&O=08101721&E=97&I=121750&M=imageseule).

grazing sheep, namely of Vlach shepherdesses, who, disguised or simply dressed as men, were active in the Athos peninsula during the 11th century.[36]

Other female peasant activities are also randomly documented, as if by chance, in textual sources, referring to women living in utter poverty. However, they provide valuable information that confirm the idea, in relation to the above-described iconography, that Byzantine women were not unaccustomed to demanding agricultural labors. For example, the prudent wife of Saint Cyril Phileotis allowed him to retire from all the worldly concerns and live a secluded life, declaring, full of emotion and dignity, that she and their children would work their small piece of land so that the family would not to be deprived of sustenance.[37] Her statement can be interpreted not only as an act of bravery and solidarity with her husband's ardent divine call, but also as a confirmation of her sufficient knowledge, experience and physical strength, which allowed her to make such a commitment.

[36] P. VON MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 163, lines 22-28, p. 167, lines 21-26; L. OECONOMOS, *La vie religieuse dans l'empire byzantine au temps des Comnènes et des Anges*, Paris, 1918 (repr. New York, 1972, *Burt Franklin Research et Source Works Series, Byzantine Series*, 35), pp. 126-127, chapter VII; V. GRUMEL, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, I/3 (1043-1206) (*Le Patriarcat byzantin*, 1, 1, 3), Paris, 1947, pp. 62-63, n. 981. First commented on by LAIOU, *The Role of Women* [see n. 2], p. 249 and frequently repeated in several studies, extensively by A.-M. TALBOT, *Women and Mt Athos*, in BRYER – CUNNINGHAM, *Mount Athos and Byzantine Monasticism* [see n. 9], repr. in TALBOT, *Women and Religious Life* [see n. 5], as n. IV.

[37] "*ἐκδουλεύσω τοῖς τέκνοις σὺν τῇ μικρᾷ κτήσει ἡμῶν… ὡς οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃ ἡμᾶς ὑστερηθῆναί τινος τῶν πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων…*" E. SARGOLOGOS, *La vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin (†1110)* (*SH, 39*), Bruxelles, 1964, p. 66, chapt. 6, par. 2. Commented on by TALBOT, *Women* [see n. 5], p. 118.

A second case of a harsh agricultural task is mentioned in a Saint's *Life*. Saint Demetrianos, bishop of Chytra, in northeastern Cyprus, who lived in the 9th century, demonstrated his compassion and generosity to a mother, deprived of means, by offering her an ox so that she would be able to plough and, thus, be able to provide sustenance for herself and her children. What makes the account intriguing is the woman's exultation caused by the donation of the ox.[38] Interestingly enough, there is not a single depiction of woman ploughing either in Byzantine nor in the medieval art of the West:[39] it was clearly seen as a man's task,[40] contrary to what ethnographical studies and photographical archives record up to the 20th century (*Fig. 8*).[41]

Some other agricultural activities performed by females are also mentioned in texts, as threshing in Ruth 2:4-13 or the manual weeding of fields, a task undertaken by the sister of St Lucas, Kali.[42] It seems that at some point, women workers running rural errands were nothing out of the ordinary; on the contrary, this was rather becoming a necessary aspect of labor division. Furthermore, a characteristic debate among the monks and nuns of a double monastery, recorded in a *sigillion* of 1383, confirms this hypothesis. Monks were reprimanding the nuns for not working in the fields and they were urged to increase their peasant labor in order to benefit from an equal share of goods.[43]

Evidence from archaeological excavations regarding female peasantry is still in an embryonic stage. There are, however, very few cases where skeletal remains can establish some aspects and conditions of life-cycle women laborers. The most interesting of all is that archaeology can reveal the physical state of peasant women, identifying them from their well-developed upper-arm skeletal formation. This may serve as an indication of a routine

[38] "*πάσης εὐφροσύνης … δεξαμένη τὸν βοῦν…*", H. GRÉGOIRE, *Saint Démetrianos, évêque de Chytri (île de Chypre)*, *BZ*, 16/1 (1907), pp. 204-240, at p. 235, lines 596-609. Commented on by NIKOLAOU, *Η γυναίκα* [see n. 5], p. 297.

[39] On the probability of women ploughing, see H. M. JEWELL, *Women in Late Medieval and Reformation Europe 1200-1550* (*European Culture and Society Series*), Hampshire – New York, 2007, pp. 49-50; S. BARDSLEY, *Women's Roles in the Middle Ages* (*Women's Roles Through History*), London, 2007, pp. 64-65; J. WHITTLE, *Rural Economies*, in J. BENNETT – R. MAZO KARRAS (eds), *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Oxford, 2013, pp. 311-326.

[40] LAIOU, *Women in Byzantine Society* [see n. 5], p. 92; EADEM, *Agrarian Life* [see n. 5], p. 55; EADEM, *Women in the History of Byzantium* [see n. 5], p. 31.

[41] M. H. CLARK, *Variations on Themes of Male and Female: Reflections on Gender Bias in Fieldwork in Rural Greece*, in *Women's Studies*, 10 (1983), pp. 117-133, at p. 120, refers to women occasionally ploughing together with men. For other rural activities documented by ethnographical studies see GERSTEL, *Rural Lives* [see n. 5], p. 94.

[42] Δ. Ζ. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, *Ὅσιος Λουκᾶς. Ὁ βίος τοῦ ὁσίου Λουκᾶ τοῦ Στειριώτη*, Athens, 1989, pp. 178-179, ch. 38; commented on by NIKOLAOU, *Η γυναίκα* [see n. 5], p. 297.

[43] F. MIKLOSICH – J. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, II, Vienna, 1968², pp. 80-81, commented on by TALBOT, *A Comparison of the Monastic Experience* [see n. 10], pp. 6-7.



Fig. 8 – Women, mother and daughter ploughing in central Greece, mid 20th century (?). (Photo available at http://2.bp.blogspot.com/-MlkIAOqDcRQ/Vc3NWZ1-X7I/AAAAAAAASwY/L8OP_HX2T-o/s1600/RETRO%2BGYNAIKES-6.jpg last visited 22/12/2016)

burdened with carrying loads and digging, or simply due to their numerous duties.[44] It also sheds light on their demographics: their life expectancy was, as expected, low, reaching more or less from 35 to 45 years old.[45]

Summing up this rudimentary approach of the iconography of female peasantry in Byzantine art, we can focus on certain key-points. Above all, there is the observation that Byzantine imagery, generally speaking, does not abound in depictions of detailed natural environment, of humble human activities, and of everyday rural life for ordinary, common people. However, for such themes, Biblical narratives prove a compelling source of inspiration to artists, acclaiming favor in the high ranks of artistic patronage. There is only one exception, viz. in the *Skylitzes Chronicle*, in which it is included in secular literature. In such a thematic context, the portraying of peasant women remains incidental and far from being a landmark in visual arts

44 Bardsley, *Women's Roles* [see n. 39], p. 61.

45 Gerstel, *Rural Lives* [see n. 5], pp. 70-101; H. M. Jewell, *Women in Dark Age and Early Medieval Europe c. 500-1200* (*European Culture and Society Series*), Hampshire – New York, 2007, pp. 59-60. On the appreciation of archaeological data in Gender studies, see R. Gilchrist, *Gender and Archaeology. Contesting the Past*, London – New York, 1999.

production. As a conclusion, the available iconography of Byzantine female peasantry remains sparse in details and restricted in number.

On the basis of the arguments put forth by Angeliki Laiou, who investigated evidence from documentary sources, we can abide by her viewpoint that, after the 11th century, a wider range of agrarian activities was recorded, which, though small in scale, were accessible and available to women.[46] We can associate this occurrence with a phenomenon that took place in a more pronounced way in the West: the spread of watermills and the use of mechanical power in food processing. Grinding was a tedious, long, hard chore performed previously and in general by women and slaves. The process and gradual progress of milling hydro-technology gave women the chance to get out of their domestic boundaries and become laborers, albeit in harsh conditions or with low wages.[47] Admittedly, females in the West engaged in a broader range of pastoral and agricultural activities, surpassing the cultural implications of the East and even claiming a professional status when it came to land chores.[48]

In terms of artistic rendering, female figures are portrayed rather schematically, statically and with no particular variation in poses and gestures: bending over the crops becomes the usual and conventional pose. Less standard and more interesting is the role of the different ages of the women, as this is how the artists attempt to differentiate them in their work. Young, middle-aged or senior women, singles, married or widows, participate in the

[46] LAIOU, *The Role of Women* [see n. 2], p. 249; NIKOLAOU, *Η γυναίκα* [see n. 5], p. 297.

[47] The argument was put forward by WHITTLE, *Rural Economies* [see n. 39], pp. 313, 317-318.

[48] *Ibidem*, pp. 311-326. In general, the bibliography of women in the Middle Ages and subsequent gender-role studies in the frame of medieval society and culture is vast and still expanding. However, a very limited percentage of them present the female peasantry through the much larger (in number as well as in iconographic variety) western medieval artistic depository, compared to the less illustrative Byzantine imagery. In contrast, the testimony of written sources is further documented and evaluated. See for instance S. SHAHAR, *The Fourth Estate. A History of Women in the Middle Ages*, London – New York, 1983, pp. 239-250; GOETZ, *Frauen im frühen Mittelalter* [see n. 15], pp. 245-280; P. J. P. GOLDBERG, *Women in England ca 1275-1525* (*Manchester Medieval Sources Series*), Manchester – New York, 1995, pp. 167-182; M. J. HATTINGER, *So Strategize: The Demands in the Day of the Peasant Woman in Medieval Europe*, in MITCHELL, *Women in Medieval Western European Culture* [see n. 3], pp. 48-64; J. BACKHOUSE, *Medieval Rural Life in the Luttrell Psalter*, Buffalo, 2000; B. A. HENISCH, *The Medieval Calendar Year*, Pennsylvania, 2002², pp. 167-196. Of broader content and in a totally different (sociological) scope, R. J. EMIGH, *The Gender Division of Labor: The Case of Tuscan Smallholders*, in *Continuity and Change*, 15/1 (2000), pp. 117-137, at pp. 117-121. A safe conclusion drawn, just by contrasting the evidence from western medieval and Byzantine culture, is that western women had a far larger realm of agricultural and pastoral activities, restricted mainly by physical limitations, not decisively by societal, religious or cultural ones as prevailed in Byzantium. However, the comparative history of female peasantry in Byzantium and the medieval West is yet to be written and, presumably, reclaimed.

tedious and arduous work equally but in different positions, apparently having been assigned different tasks. The same goes for the vaguely expressed sensuality, presumably reflected by the red-cheeked Ruth of the *Vaticanus gr.* 746 *Octateuch* and the beautiful, well-dressed girls of the *Cynegetics* manuscript. The main purpose of the female peasants garments' is to fully cover the body and head, leaving comfort and ease aside – with the exception of having bare feet and heads. One detail that stands out is that of the women's rolled-up sleeves, underscoring their demoted societal and subsistence status, and the fact that they had to work manually for their subsistence.

An illustrative characteristic of these depictions is that the women are not holding specialized implements, nor are they operating agricultural machines. To a certain extent, that could be attributed to their lack of financial resources or their limited physical strength. However, it may also be perceived as a visual hint of their "low professional expertise", working manually, particularly evident in their manifested toils. This can also indicate that they were primarily unskilled and untrained, indigent and accidental workers of the land, at least in some of the illustrations. However, suggesting that "(Byzantine female) economic autonomy is in some cases more difficult than achievement of social independence",[49] we conclude paradoxically that these disadvantaged women actually met in their hardships a degree of self-reliance.

The majority of depictions inspired by Old Testament narrations reinforces (or even challenges) a "feminist" interpretation of the Biblical passages. Women are represented acting on their own whilst engaged in agricultural labor. However, most scenes involve a male presence either as an escort (this is the case of Eve with Adam, known as a "marriage partnership") or as a dominating figure (Aristeos and the olives harvest, Ruth and Boaz). In such a sociological approach, images of female peasantry, especially in Old Testament narrations, are interpreted as patriarchic articulations instead of divine revelations, as aspirations of the male authority rather than the expressions of the heavenly word. Subsequently, Biblical scenes demonstrate a secularized society with a legitimized reality that assigns a subordinate, secondary role to the woman farmer.[50] Rather than being a claim to equal

[49] CONSTANTINOU, *Male Constructions* [see n. 6], pp. 54-55.

[50] E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, 1984, introduction (pp. X–XXI). Of course there is abundant literature against this view, see for example D. FIELD, *Headship in Marriage: The Husband's View*, in S. LEES (ed.), *The Role of Women. When Christians Disagree,* Leicester, 1984, pp. 45-49 and the very interesting C. ROSS, *Christianity Good for Women? A Response to Peter Lineham*, in M. HABETTS – B. WOOD (eds), *Reconsidering Gender. Evangelical Perspectives*, Eugene, 2011, pp. 105-115, at pp. 106-108, 113-115. The scholarly attitudes towards this topic go, however, far beyond the boundaries of the present study.

status even in hardships, they express masculine oppression – well fitted to a "misogynic (?)" Byzantine society.[51]

It is, however, an accepted fact that, in general, the Bible contains a dynamic gender scenery, rich with strong contradictions.[52] There is thus another interpretation of the pictorial evidence presented, an interpretation that we prefer, at least up to a certain extent. Byzantine women working in farmsteads and fields, that is outside their ostensibly allotted domestic space as defined by their sex, actually represented a differentiated gender attitude. In order to cover their subsistence needs and elevate their income, female peasants became involved in a wide range of typically male activities, thus contributing to the rural economy. That way, they took a step towards gender equality, as they were experiencing a realm of freedom inaccessible to noble women. Expanding their activity outside their traditionally allotted space, taking risks and moving in a working field dominated by men due to their physical strength, peasant women were, as it seems, far more present and active within Byzantine society than we used to believe.

Sophia GERMANIDOU
Hellenic Ministry of Culture
sophiagermanidou@yahoo.gr

SUMMARY

This paper is a contribution to the field of Byzantine Gender Studies, which is still at an early yet promising stage of research, especially when dealing with secular/lay women of low societal status. It investigates a limited number of illustrations, originating from Byzantine iconography, depicting women working in agricultural tasks. The majority of them are inspired by Old Testament narrations and are represented in manuscript miniatures dating back to middle and late Byzantine period (11th-14th centuries). Beyond the description of the scenes, aim is to demonstrate how female figures are rendered: their physical appearance (age, facial and body characteristics, their "working uniform"), in what kind of peasant activity they were usually engaged in, if and which equipment they used during their work. Moreover, an attempt is made to provide interpretations for the illustrations presented based on a "feminist" sociological approach, taking account of the artistic limitations and cultural implications. Textual sources and archaeological data are additionally employed to reinforce the outline of the key-points.

[51] Quoted from RIEHLE, *Authorship and Gender* [see n. 6], p. 262.
[52] JEWELL, *Women in Dark Age* [see n. 45], p. 33.

O CUNTO MÔ SOPO: UNA VERSIONE DEL *ROMANZO DI ESOPO* TRASMESSA ORALMENTE NELL'AREA ELLENOFONA DI TERRA D'OTRANTO

Introduzione[1]

Gli ellenofoni di Terra d'Otranto rappresentano una minoranza linguistica ormai geograficamente limitata a circa nove comuni della provincia di Lecce, nella Puglia meridionale.[2] Il fenomeno del bilinguismo greco-italiano nel Salento (Grecìa Salentina), insieme all'ancora più circoscritta area grecofona nei pressi di Reggio Calabria (Bovesia), costituiscono le ultime testimonianze linguistiche ancora vitali della dominazione bizantina dell'Italia meridionale. Molto si è discusso nei passati decenni circa l'origine delle due isole ellenofone. Il glottologo tedesco G. Rohlfs, sin dai suoi primi studi risalenti agli anni trenta del Novecento, aveva avanzato l'ipotesi di un'origine magnogreca, proponendo l'idea di una persistenza plurimillenaria della lingua greca nel Sud Italia e basando la sua teoria sull'ipotesi, non suffragata dalle fonti storiche, di una penetrazione tarantina, quindi di matrice spartana, nel Salento meridionale in epoca preromana.[3] Furono gli studi di Oronzo

[1] Ringrazio gli anonimi revisori per i suggerimenti che mi hanno offerto, tra cui segnalo soprattutto lo spunto di riflessione che ho poi ampliato nella n. 38 (*infra*).

[2] La comunità ellenofona pugliese va progressivamente diminuendo nel numero dei parlanti. Alcuni comuni, in particolare Melpignano, sono soltanto formalmente membri dell'Unione dei comuni greco-salentini. Sternatia, Calimera, Corigliano e Zollino sono i centri in cui si sente ancora diffusamente parlare il *griko*.

[3] Il vivace confronto tra glottologi in merito all'origine magnogreca o bizantina delle parlate greche del Sud Italia (Calabria e Salento) risale ormai a più di cinquanta anni fa. Il romanista berlinese Gerhard Rohlfs, professore a Tübingen, aveva strenuamente difeso, insieme a pochi, la possibilità di un'origine storico-linguistica greco-arcaica per le due isole alloglotte (si veda G. Rohlfs, *Scavi linguistici nella Magna Grecia*, Milano, 1933 [rist. Galatina, 1974]; Idem, *Neue Beiträge zur Kenntnis der unteritalienischen Gräzität*, München, 1962 [trad. it. ampliata col titolo *Nuovi scavi linguistici nella antica Magna Grecia*, Palermo, 1972]; Idem, *Grammatica storica dei dialetti italogreci (Calabria, Salento*), München, 1977 [rist. Galatina, 2001]; Idem, *Linguaggio grico nella Grecía salentina*, in Idem, *Calabria e Salento. Saggi di storia linguistica. Studi e ricerche*, Ravenna, 1980, pp. 65-70). Egli si era scontrato sul finire degli anni Settanta del XX s. con il linguista Oronzo Parlangèli che, su solide basi ed argomentazioni a mio avviso più che convincenti, aveva ripreso la tesi ottocentesca del glottologo lombardo Giuseppe Morosi (cfr. G. Morosi, *Studi sui dialetti greci della Terra d'Otranto*, Lecce, 1870; Idem, *Dialetti romaici del mandamento di Bova in Calabria*, in *Archivio glottologico italiano*, 4 [1874], pp. 1-116) e proponeva un'origine medievale delle parlate ellenofone meridionali (cfr. almeno O. Parlangèli, *Quando sono giunti nel Salento i Grichi?*, in *Archivio*

Byzantion 88, 187-217. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285450

Parlangèli a gettare nuova luce sulle dinamiche linguistiche greco-salentine ed a permetterci oggi di affermare su solide basi scientifiche che i dialetti greci dell'Italia meridionale rimandano per fonetica, morfologia e sintassi alle caratteristiche proprie del greco bizantino di matrice popolare, quali possono dedursi dai primi testi in demotico giunti sino a noi[4] e che possono essere studiate attraverso l'analisi dall'evoluzione sincronica della lingua greca medievale parlata dal popolo, talvolta consapevolmente utilizzata da alcuni autori nelle proprie opere.[5]

storico pugliese, 4 [1951], pp. 193-205; IDEM, *Sui dialetti romanzi e romaici del Salento*, in *Memorie dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Lettere*, 16/3 [1953], pp. 94-198; IDEM, *Storia linguistica e storia politica nell'Italia meridionale*, Firenze, 1960), Sulla diatriba tra Rohlfs e Parlangèli si veda P. PARLANGELI, *Note per la storia del griko*, in *Studi linguistici salentini*, 31 (2007), pp. 5-89. In anni più recenti Franco Fanciullo ha sostenuto che le due teorie genetiche del *griko*, ovvero magnogreca e bizantina, possono fondersi, giungendo quasi ad un compromesso. Lo studioso ha parlato di un possibile innesto medievale su un sostrato linguistico che ancora conteneva elementi greco-antichi (cfr. F. FANCIULLO, *Greek and Italian in Southern Italy*, in *Studies in Greek Linguistics. Proceedings of the 6th annual Meeting of the Department of Linguistics, Faculty of Philosophy, Aristotelian University of Thessaloniki, 22-24 April 1985*, Thessaloniki, 1985, pp. 93-106 [poi rist. in IDEM, *Fra Oriente e Occidente. Per una storia linguistica dell'Italia meridionale*, Pisa, 1996, pp. 147-152]; IDEM, *Latino e greco nel Salento*, in B. VETERE [ed.], *Storia di Lecce. Dai Bizantini agli Aragonesi*, Roma – Bari, 1993, pp. 421-486, cui si rimanda anche per una vasta panoramica degli studi sulle due isole greche del Sud Italia e per l'elenco degli studiosi che aderirono alla tesi di Rohlfs o a quella di Parlangeli [cfr. in part. pp. 421-429]; IDEM, *Quel est le degré d'ancienneté du grec du Salento? Le rôle de la toponymie*, in IDEM, *Fra Oriente*, pp. 147-152; IDEM, *Sul greco dell'Italia meridionale*, in C. VALLINI [ed.], *Minoranze e lingue minoritarie*, Napoli, 1996, pp. 203-215; IDEM, *On the Origins of Modern Greek in Southern Italy,* in A. RALLI – B. J. JOSEPH – M. JANSE [eds.], *Proceedings of the first International Conference of Modern Greek Dialects and Linguistic Theory*, Patras, 2001, pp. 67-78). Ho già espresso il mio parere a favore della teoria di Parlangèli in F. G. GIANNACHI, *Il nesso consonantico -ντ- nell'idioma greco del Salento: postilla alle osservazioni di G. Rohlfs*, in *Medioevo greco*, 15 (2015), pp. 151-156.

[4] Per la definizione di greco demotico rimando a M. HINTERBERGER, *How should we define vernacular literature?*, intervento datato al 2006 e presente *on line* all'indirizzo http://www.mml.cam.ac.uk/sites///.pdf (ultimo accesso 29-09-2016), p. 5. Rinvio a questo studio anche per la bibliografia (pp. 14-16) relativa alle definizioni di greco demotico e vernacolare.

[5] Un termine di paragone particolarmente efficace può essere la prosa del monaco cretese Agapio Lando (XVII s.). Il suo deliberato uso della lingua del popolo per le opere di argomento mistico, oltre che per quelle di materia agiografica e iatrosofica, è ben noto ed il confronto con il lessico e la sintassi dei dialetti greci d'Italia è realmente stringente (così come lo è in generale il confronto con tutta la produzione in lingua demotica greca dei secoli XVI e XVII). Nei numerosi incontri con gli anziani parlanti greco-salentini ho provato a leggere alcune ricette tratte dal *Γεωπονικόν* di Lando, opera che i miei interlocutori non avevano mai sentito nominare. Ho potuto riscontrare che la comprensione di questi testi già alla prima lettura è pari al 60-70%, mentre per i testi in prosa neogreci contemporanei (soprattutto articoli di riviste settimanali) è ben più ridotta (30-40%). In altra sede darò il resoconto di queste mie ricerche non ancora ultimate. Su Agapio Lando si veda almeno N. B. TOMADAKIS, *Un Lando veneto-cretese: il monaco Agapio (secc. XVI-XVII) editore di testi bizantini e innografo*, in *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano, 1982, pp. 379-388; D. KOSTOULA, *Ἀγάπιος Λάνδος ὁ Κρής. Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ ἔργου του*, tesi di dott.

Lo studio dei dialetti neogreci del Sud Italia è stato perlopiù condotto sino ad ora approfondendo solo alcuni aspetti che pure sono fondamentali, e cioè: analisi grammaticale[6] e compilazione lessicografica[7] da una parte, trascrizione e traduzione in italiano del patrimonio letterario orale in prosa e poesia dall'altra.[8] Si è giunti, dunque, ad uno stadio in cui la gran parte del bagaglio lessicale e letterario è stato fortunatamente sottratto alla progressiva scomparsa cui lo condannavano la trasmissione esclusivamente orale ed il continuo depauperamento del vocabolario greco della lingua. Attendono, invece, maggiore approfondimento lo studio e l'analisi delle antologie letterarie che racchiudono testi in prosa e versi. Questi, raccolti dalla viva voce dei parlanti, sono stati poi trascritti e pubblicati nel corso degli anni da benemeriti studiosi. Un primo tentativo di analisi dei generi letterari è stato condotto per un gruppo di centoquindici racconti, pazientemente trascritti a cavallo tra XIX e XX s. da Vito Domenico Palumbo, dotto cultore del greco

Università di Ioannina, 1983; S. Paschalidis, *Ἀγάπιος Λάνδος*, in *Μεγάλη Ὀρθόδοξη Χριστιανικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια*, v. 1, 2010, pp. 86-87; S. Paschalidis – D. Kaklamanos, *Ὁ μοναχὸς Ἀγάπιος Λάνδος καὶ ἡ ἰδέα τῆς ἔκδοσης συλλογῶν ἀπὸ ἁγιορειτικὰ χειρόγραφα: Ἡ Καλοκαιρινὴ καὶ ὁ ἀνέκδοτος δεύτερος τόμος της*, in *Mount Athos and Scholarship*, Thessaloniki, 2014, pp. 123-138.

[6] Per i disegni grammaticali si veda A. Cotardo, *Glossa Grica*, Castrignano dei Greci, 1975; M. Cassoni, *Hellàs Otrantina. Disegno grammaticale*, Galatina, 1990; S. Tommasi, Katalìsti o kosmo. *Tra passato e presente. Lingua, tradizione e folklore nella Grecìa Salentina*, Calimera, 1996; I. Gemma Gemma – G. Lambroyorgu, *Grammatica del dialetto greco di Sternatia (Grecìa Salentina)*, Galatina, 2001; G. Rohlfs, *Grammatica Storica dei Dialetti Italogreci (Calabria, Salento)*, trad. it. di S. Sicuro, Galatina, 2001; A. Greco, Ìvrika tin glossamu. *Grammatica grika della Grecìa Salentina*, Nardò, *s.d.*

[7] I lessici del greco otrantino maggiormente noti sono i seguenti: G. Rohlfs, *Lexicon Graecanicum Italiae Inferioris*, Tübingen, 1964; A. Karanastasis, *Ιστορικόν λεξικόν των ελληνικών ιδιωμάτων της κατω Ιταλίας*, Αθήνα, 1984-1992; M. Cassoni, *Vocabolario Griko Italiano*, a c. di S. Sicuro, Lecce, 1999; C. Greco – G. Lamprogiorgou, *Lessico di Sternatia (Paese della Grecìa Salentina)*, Lecce, 2001; F. Corlianò, *Vocabolario Italiano-Griko Griko-Italiano*, San Cesario di Lecce, 2010. Di grande utilità per lo studio delle parlate greche del Sud Italia ed il confronto con gli altri dialetti medievali e moderni della Grecia E. Kriaras, *Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημώδους Γραμματείας, 1100-1669*. vv. 1-18, Ἀθῆναι, 1969-2912. Sui lessici del dialetto greco del Salento si veda M. Aprile, *I vocabolari del grico. Una storia lunga un secolo*, in S. Palamà (a c. di), *Dalla cronaca alla storia. Trent'anni di cultura nel Salento*, Calimera, 2016, pp. 39-63.

[8] Per le raccolte di testi letterari cito qui solo le più note e diffuse: G. Aprile, Traùdia. *Calimera e i suoi canti*, Calimera, 1990; B. Montinaro, *Canti d'amore e di pianto dell'antico Salento*, Bologna, 1994; S. Tommasi (a c. di), 'Io' mia forà…' *Fiabe e racconti della Grecìa Salentina dai quaderni di V. D. Palumbo*, Calimera, 1998; S. Sicuro (a c. di), Itela na su po'… *Canti popolari della Grecìa Salentina da un quaderno (1882-1895) di Vito Domenico Palumbo*, vv. 1-2, Calimera, 1999; S. Lambrinos, *Il dialetto greco salentino nelle poesie locali. Testi – Note Grammaticali – Vocabolario etimologico*, Castrignano dei Greci, 2001; F. Licci, Iu' lei o lô. *Proverbi e sentenze dai quaderni di Vito Domenico Palumbo*, Calimera, 2015. Rimando alle stesse per le indicazioni bibliografiche delle raccolte precedentemente pubblicate.

salentino.[9] Salvatore Tommasi ha, infatti, pubblicato i racconti, corredandoli di traduzione italiana ed anteponendo un'introduzione in cui contestualizza questi testi nel più ampio panorama delle raccolte novellistiche di area mediterranea e microasiatica.[10] Proprio a lui devo la segnalazione di uno dei racconti trasmessici dal Palumbo, e l'invito ad approfondirne la tematica.

O cunto mô Sopo è il novantaseiesimo della raccolta edita da Tommasi.[11] Palumbo lo trascrisse in data 11 ottobre 1885 a Calimera dalla voce di Gaetana Palma, una delle tante anziane donne che lo studioso utilizzava come fonti della letteratura greca del Salento. Il titolo stesso del racconto credo che possa risultare oggi di difficile comprensione per l'uditorio popolare greco-salentino. Mi riferisco agli ultimi veri parlanti rimasti che possiedono ancora uno spettro culturale abbastanza limitato, ma anche agli ellenofoni del Salento di media cultura che hanno scarsa dimestichezza con i testi greci antichi e medievali. Una mia personale indagine compiuta nel mese di luglio del 2015 e poi ripetuta l'anno seguente in occasione della rassegna culturale itinerante *Attraversando il griko* che si tiene con cadenza annuale in alcuni paesi della Grecìa Salentina, ha dimostrato che per la quasi totalità dei parlanti presenti durante la manifestazione il nome Sopo non rimandava ad alcun ricordo, tantomeno innescava un immediato riferimento al favolista antico Esopo. La ricerca, inoltre, ha messo in evidenza che il racconto trascritto da Palumbo non è rimasto nella memoria letteraria orale degli attuali parlanti, a dimostrazione di quanto importante e meritoria sia stata l'operazione dello studioso calimerese, senza la quale oggi queste ed altre pagine non si sarebbero potute scrivere.

O cunto mô Sopo, come si vedrà nei paragrafi seguenti, è una versione in dialetto greco-salentino, trasmessa oralmente sino al 1885, del noto *Romanzo di Esopo* (o *Vita di Esopo*), anonimo prodotto della letteratura popolare greca databile al II secolo.

O cunto mô Sopo e il *Romanzo di Esopo*

Per poter intraprendere il discorso su questo reperto letterario greco-salentino che ripubblico sotto in appendice facendo seguire la traduzione

[9] Vito Domenico Palumbo nativo di Calimera (LE) (1854-1918) è stato poeta e traduttore, oltre che benemerito raccoglitore di racconti e canti in greco salentino (*grìko*) di tradizione orale. Su di lui si veda almeno O. Parlangeli, *Vito Domenico Palumbo und sein Werk*, in *BZ*, 46 (1953), pp. 160-176; P. Stomeo, *Vito Domenico Palumbo neoellenista greco salentino,* in *Studi salentini*, 1 (1956), pp. 136-175.

[10] Tommasi, 'Io' mia forà, v. 1, [v. n. 8], pp. 9-21.

[11] *Ibidem*, pp. 340-345.

italiana, inizio mettendo in luce alcune caratteristiche salienti e descrivendone la struttura narrativa.

Il racconto, nella forma che oggi possiamo leggere, ha, come ovvio, tutte le caratteristiche del testo di tradizione orale. Il filo della narrazione si interrompe spesso, accavallando ed a volte mischiando sino alla fusione porzioni narrative che nelle versioni scritte in greco[12] rappresentano sezioni ben distinte della diegesi. In alcuni casi all'interno della struttura narrativa si possono distinguere in maniera netta degli interventi formali che nel corso della trasmissione orale hanno omologato il racconto della vita di Esopo a qualsiasi altra fiaba della tradizione mediterranea. *O cunto mô Sopo* inizia, infatti, proprio con la formula canonica "Io' mia forà" (trad.: "C'era una volta") e si conclude con la clausula molto comune "Ce stàsisa kalì kuttenti ce kalì kunsulai, pleon àrtena ka mai. O kunto 'e pai pleo, ena' sordo mereteo" (trad.: "E vissero felici, contenti e senza pensiero alcuno, ora più che mai. Il racconto non va più oltre ed io merito una ricompensa"). Le vicende della vita esopica, ridotte all'essenziale e, come si vedrà, in parte modificate, sono state inserite nella cornice tipica dell'oralità.[13] Evidentemente la storia di Esopo è stata anche ridotta in lingua greco-salentina, cioè adattata ad un dialetto neogreco di area occidentale. Ed inoltre, si può pensare che dal momento imprecisabile in cui il testo scritto del *Romanzo di Esopo* è passato all'oralità del racconto ed è stato ricostruito formalmente come fiaba di intrattenimento, esso abbia anche seguito l'evolversi della lingua ed in particolar modo il progressivo depauperamento del suo elemento greco a favore del lessico romanzo. Lo dimostra proprio l'abbondanza dei lessemi romanzi disseminati nel testo.[14]

[12] Sulle recensioni del *Romanzo di Esopo* si veda sotto.

[13] Le ultime parole del racconto greco-salentino appena citate sembrerebbero rimandare ad un'oralità di professione, che poteva non essere solo puro intrattenimento fine a se stesso ma giungere ad essere quasi un mestiere che richiede retribuzione, un bagaglio di conoscenze orali da utilizzare in alcune occasioni come merce di scambio. Non sappiamo nulla, purtroppo, su quali fossero le modalità della *performance* per i testi greco-salentini in prosa. Possiamo solo immaginare che anche nei secoli dall'undicesimo al diciottesimo la narrazione dei "cunti" (racconti) venisse fatta, come nel XIX e XX s., in ambito familiare dai genitori o da qualche vicina di casa ("ghitònissa") particolarmente esperta nell'affabulazione. Questa figura potrebbe aver assunto, sempre nell'ambito del vicinato, una caratterizzazione quasi professionale tanto da ricevere in cambio del denaro o viveri di prima necessità. Una mia indagine tra gli ellenofoni di Sternatia, comune in cui è ancora molto vivo il dialetto "griko", compiuta nell'inverno del 2015, non ha fatto emergere tra i più anziani parlanti il ricordo di personalità deputate al racconto. Venivano ricordate, invece, solo alcune donne che, a causa della particolare indigenza in cui versavano, chiedevano ai bambini delle case confinanti di poter raccontare loro dei "cunti" per ricevere in cambio fichi secchi o razioni di formaggio.

[14] Si veda, alla fine di questo contributo, l'appendice e n. 39.

Prima di approfondire ciascuna di queste caratteristiche, descrivo la struttura narrativa del racconto, dividendo il testo in paragrafi,[15] assegnando a ciascuno di essi un titolo e facendo seguire un breve sunto di quanto in esso contenuto:

– par. 1: prologo; Sopo viene acquistato al mercato degli schiavi, dopo aver convinto il suo acquirente (il maestro) a prenderlo come spauracchio per i propri figli. Viene, poi, condotto a casa e presentato alla moglie.
– par. 2: il matrimonio del discepolo; il maestro viene invitato al pranzo nuziale di un discepolo, chiede a Sopo di portare un assaggio delle pietanze a casa e di darle "a colei che più lo ama". Sopo, giunto a casa, fa mangiare tutto alla cagna e scatena l'ira della padrona.
– par. 3: la scommessa; alla fine del pranzo nuziale il maestro, ormai ubriaco, scommette di poter bere tutta l'acqua del mare e pone come pegno della scommessa tutta la sua proprietà.
– par. 4: il ritorno a casa e l'ira della padrona; il maestro torna a casa amareggiato per la scommessa e trova la moglie arrabbiata per non aver ricevuto alcuna delle vivande servite al banchetto. Sopo spiega perché ha dato tutto in pasto alla cagna.
– par. 5: il banchetto a casa del maestro: invitati gli amici, il maestro chiede a Sopo di comprare la carne migliore. Sopo acquista le lingue e le prepara per i convitati, dando conto della sua scelta alla fine del pasto.
– par. 6: la scommessa riproposta ed il suo esito; il maestro, nuovamente ubriaco alla fine del banchetto in casa propria, scommette di nuovo di poter bere tutta l'acqua del mare. Chiesto l'aiuto di Sopo per risolvere la difficile situazione, il servo con l'astuzia trova il modo di far vincere il proprio padrone.[16]

[15] La numerazione dei paragrafi corrisponde a quella inserita all'interno del testo greco-salentino e della sua traduzione italiana pubblicati in appendice.

[16] Non mi sto soffermando in questo contributo, sia per brevità sia perché credo si tratti di un tema correlato ma non strettamente pertinente allo scopo di queste pagine, sul vasto panorama della letteratura di tradizione orale e su quali contatti possano esserci tra *O cunto mô Sopo* ed altre fiabe raccolte nel corso del tempo. Il tema del "bere il mare" o "contare le gocce del mare", come ha messo già in evidenza S. Tommasi in un intervento sul sito www.ciuricepedi.it/fiaba-96-o-kunto-mo-sopo/, si trova anche in una delle fiabe raccolte dai fratelli Grimm (si veda la fiaba intitolata *Das Hirtenbüblein* in cui si legge: "Der König sagte: «Die erste lautet: wie viel Tropfen Wasser sind in dem Weltmeer?» Das Hirtenbüblein antwortete: „Herr König, lasst alle Flüsse auf der Erde verstopfen, damit kein Tröpflein mehr daraus ins Meer lauft, das ich nicht erst gezählt habe, so will ich Euch sagen, wie viel Tropfen im Meere sind.", J. Grimm – W. Grimm, *Kinder und Hausmärchen. Mit einem Anhang sämtlicher, nicht in allen Auflagen veröffentlichter Märchen und Herkunftsnachweisen*, Hrsg. H. Rölleke, Stuttgart, 1980). Un'ampia panoramica sulla letteratura popolare trasmessa oralmente nella Grecia moderna si trova in R. Beaton, *The oral Traditions of Modern Greece: a Survey*, in *Oral Traditions*, 1/1 (1986), pp. 110-133 ed in particolare sui racconti pp. 112; 117; 122.

– par. 7: la passeggiata nel giardino; il maestro e Sopo visitano il giardino e nasce la discussione sulle erbe spontanee.
– par. 8: il secondo banchetto a casa del maestro; contento per aver vinto la scommessa, il maestro offre un secondo banchetto e questa volta chiede a Sopo di comprare la carne peggiore. Sopo prepara di nuovo le lingue, motivando efficacemente la sua scelta alla fine del pranzo.
– par. 9: la presunta beffa delle zampe di maiale; convinto dalle parole di Sopo a proposito della lingua, il maestro prova a tendergli un tranello. Gli ordina di comprare quattro zampe di maiale e di prepararle per la tavola. Mentre stanno cuocendo ne ruba una ma Sopo non si perde d'animo e va subito a tagliare una delle zampe del maiale che il padrone sta allevando nella stalla.
– par. 10: la seconda scommessa; nuovamente ubriaco dopo il pranzo, il maestro scommette di poter costruire due stanze sospese in aria. Come già aveva fatto prima, pone a pegno della scommessa il suo intero patrimonio. Sopo, chiamato a risolvere la difficile situazione, escogita lo stratagemma delle quattro aquile che volano in aria sorreggendo i quattro bambini.
– par. 11: il tranello della scala; il maestro toglie la scala proprio quando Sopo è sul tetto di casa, pensando che, dopo una notte passata all'agghiaccio, Sopo sarebbe morto di freddo. Il servo, invece, trascorre tutto il tempo a far rotolare delle pietre trovate sull'altana, in modo da riscaldarsi e non avvertire lo sbalzo termico. Vista la trovata di Sopo, il maestro decide di non tendergli più tranelli e di tenerlo con sé come se fosse un figlio.

Già da questo schematico sunto del racconto si capisce che le vicende narrate, pur con alcune difficoltà legate all'ordine espositivo dei singoli fatti e con marginali innovazioni apportate alle singole scene, corrispondono nella quasi totalità ad altrettante presenti nel *Romanzo di Esopo*. Per evidenziare meglio il confronto tra i due testi e, quindi, per mettere in luce ancora di più la dipendenza del racconto greco-salentino dall'altro più antico, selezionerò alcune porzioni narrative e le raffronterò con quelle della vita esopica. Farò riferimento, in particolare, alle due principali recensioni del *Romanzo di Esopo*, meglio note come Vita G o Perriana e Vita W o Westermanniana, oltre che alla recensione bizantina di Massimo Planude (XIII-XIV s.).[17]

Testo di riferimento imprescindibile per lo studio delle fiabe neoelleniche è quello di R. M. DAWKINS, *Modern Greek Folktales*, Oxford, 1956; utile silloge è anche quella di M. MERAKIS, *Τα παραμυθια μας*, Αθήνα, 1973.

[17] La tradizione testuale della *Vita Aesopi* conosce due recensioni principali: la Vita G, edita per la prima volta da Ben Edwin PERRY (*Aesopica I*, Urbana, 1952) è stata poi ripubblicata

L'*incipit* della versione greco-salentina non corrisponde a quello delle recensioni greche. Le vicende di Esopo prima dell'ingresso nella casa del filosofo Xanto non compaiono nel racconto di Sopo, che, invece, comincia con la scena della compravendita al mercato. Nulla, dunque, è detto circa l'iniziale mutismo di Esopo, mentre è messa in particolare risalto la bruttezza fisica del personaggio. Nella fiaba tramandata nel Salento, inoltre, il prologo sembra aver fuso insieme due episodi distinti narrati nel *Romanzo di Esopo*. Particolarmente interessante a questo proposito il raffronto con un passo della Vita W.

da Franco FERRARI (*Romanzo di Esopo*, Milano, 1997) ed ancora da Manoles Papathomopoulos (*Βίβλος Ξάνθου φιλοσόφου καὶ Αἰσώπου δούλου αὐτοῦ περὶ τῆς ἀναστροφῆς Αἰσώπου. Κριτικὴ ἔκδοση μὲ Εἰσαγωγὴ καὶ Μετάφραση*, Αθήνα, 2010, anche se lo studioso greco aveva già dato alle stampe uno studio critico intitolato *Aesopus revisitatus. Recherches sur le texte des Vis ésopique,* Ioannina, 1989 e nel 1990 aveva pubblicato una prima edizione della vita G, poi rifatta nel 2010; si veda anche I. M. KONSTANTAKOS, *Life of Aesop and Adventures of Criticism: A Review-Article on Manolis Papathomopoulos' recent Edition of the Vita Aesopi Version G*, in *Myrtia*, 28 [2013], pp. 355-392). Essa si basa su un solo manoscritto, il Pierpont Morgan Library 397 (già Cryptoferratensis A 33, databile al tardo X s. o all'XI s., manoscritto di produzione italo-greca, attribuito dagli studiosi all'area calabro-campana [si veda *infra*]). La Vita W, pubblicata da Anton Westermann nel 1845 (*Vita Aesopi ex Vratislaviensi ac partim Monacensi et Vindoboniensi codicibus*, Brunsvigae, 1845) e poi dallo stesso Perry (*Aesopica* cit. sopra), è stata nuovamente oggetto di studio critico da parte di Grammatiki Karla (*Vita Aesopi. Überlieferung, Sprache und Edition einer frühbyzantinischen Fassung des Äsopromans*, Wiesbaden, 2001). I manoscritti che trasmettono quest'ultima recensione si dividono in due rami principali che, proprio sulla base delle sigle utilizzate per i codici, si indicano come ramo MORN e ramo BPThSA (l'edizione di G. Karla pubblica la versione della Vita W trasmessa dai codici BPThSA). Altre sezione della tradizione testuale della *Vita di Esopo* sono costituite da cinque papiri databili dal II-III s. al VI-VII s. (su cui si veda FERRARI, *Romanzo* cit. sopra, p. 43) e dalla recensione bizantina di Massimo Planude (XIII-XIV s.; per la quale si veda A. EBERHARD, *Fabulae romanenses graece conscriptae*, v. I, Lipsiae, 1872, pp. 15-308) che si basa fondamentalmente sul testo della Vita W. Esistono, inoltre, delle versioni neogreche, recentemente pubblicate, per le quali si veda H. EIDENEIER, *Äsop – Der frühneugriechische Roman. Einführung, Übersetzung, Kommentar, Kritische Ausgabe*, Wiesbaden, 2011. Per quanto riguarda il versante latino e romanzo, invece, bisogna ricordare che la *Vita Planudea* fu tradotta in latino nella prima metà del XV s. da Rinuccio d'Arezzo (sull'argomento si veda R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci ne'secoli XIV e XV*, Firenze, 1905, p. 49 [rist. anast. a c. di E. GARIN, Firenze, 1967] e soprattutto B. E. PERRY, *The Greek Source of Rinuccio's Aesop*, in *Classical Philology,* 29 [1934], pp. 53-63). Da questa versione latina nacquero due volgarizzamenti: il primo in ordine di tempo, ascritto dalla critica a Giovanni Brancati ma trasmesso adespoto nel *codex unicus* Valencia Bibl. Univ. 758, è databile agli ultimi mesi del 1480 o ai primi del 1481 sulla base di alcuni riferimenti precisi all'assedio turco di Otranto contenuti nell'epistola dedicatoria (si veda S. GENTILE [a c. di], *Vita e favole di Esopo*, Napoli, 1988, p. XVI cui rimando anche per l'edizione del testo del volgarizzamento, pp. 7-64; utile e corredata da riferimenti bibliografici la scheda sul volgarizzamento a c. di C. MARZANO nel sito www.casvi.sns.it); il secondo, opera del napoletano Francesco del Tuppo, uscì dai torchi nel 1485 a Napoli (si veda A. MAURO, *Francesco del Tuppo e il suo «Esopo»*, Città di Castello, 1926 e l'edizione più recente C. DE FREDE [a c. di], *Aesopus. Vita et fabulae latine et italice per Franc. De Tuppo. MCCCCLXXXV*, Napoli, 1968; anche in questo caso rimando all'altra scheda bibliografica a c. di C. MARZANO nel sito www.casvi.sns.it).

O cunto mô Sopo, prologo

Io' mia forà c'ion ena' màscia mea ce krai poddhù descìbulu; ce èftase mia fera es ena' paisin ecisimà, ce ìtele ena' servituri, ce 'ttù 's tutti' fera ìone e fera pu pulìatton e kristianì. Ce pirte tuo na pai na vorasi ena' servituri, ce pirte 'cì sti' mesi pu iche us kristianù; ce nsìgnase n'us kanonisi cinus pu pulìatto, ce pulìatton oli.

Tuo nsìgnase na kanonisi ena fse cinu ti ìtele n'on vorasi. Ce iche enan pu iche na pulistivi c'io' poddhì poddhì àscimo ce ipe: – Na konsiderefsi ti oli pulìutte ce 'mena 'e me teli tispo! – Vòtise 's tutto' màscia ce ipe: – Vorasomme 'sù, mena! – u tûpe tunù màscia. Ce cino vòtise c'ipe: – Ka ti ènna se kamo 'sena? – Respùndefse tuo c'ipe: – 'En echi makà pedàcia? – Echo, – ipe cino. – Ce pàreme, – ipe, – ka *quandu no mai* ekanno na faristu' ta pedàcia; o' leis: – O mommo, uh, o mommo, – ce cini farìutte. Ka 'mena me pianni pleo' markau! – Tuon èbbie ce ròtise; ftiasti ma cino pu o' puli ce on vòrase, on èbbie ce o' pire èssutu.

Traduzione

C'era una volta un valente maestro che aveva molti allievi. Giunse il tempo di una fiera in un paese vicino ed egli voleva un servo. E questa era una fiera in cui si vendevano uomini. Andò a comprare un servo e andò in piazza dove si vendevano gli uomini. E cominciò a osservare tutti gli uomini che erano in vendita e si vendevano tutti.

Ne esaminò uno e voleva comprarlo. Ce n'era un altro in vendita, terribilmente brutto, che disse: – Guarda un po', tutti vengono venduti e per me non si trova un compratore! Comprami almeno tu, – pregò, rivolto al maestro. – E di te, cosa me ne devo fare? – domandò questi. – Non hai bambini? – Certo. – Allora prendimi; se non altro, farò spaventare i bambini; tu dirai: – Il mostro, il mostro! – ed essi si spaventeranno. Mi comprerai a poco prezzo –. Il maestro uscì e domandò il prezzo; s'accordò col venditore e lo comprò, se lo prese e lo portò a casa.

Romanzo di Esopo, 12-15, pp. 171, 6-173, 3 Karla

Κατὰ δὲ τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον συνέβη τινὰ παριόντα καὶ ζητῶντα ἐξωνήσασθαι κτήνη· συναντήσας οὖν τῷ Ζηνᾷ ἠσπάσατο αὐτὸν καί φησι· "ἔχεις κτήνη εἰς τὸ πωλῆσαί μοι;" ὁ δὲ λέγει· "οὔ· σωμάτιον ἔχω ἀρσενικὸν· εἰ οὖν θέλεις, ἀγόρασον." καὶ ὁ ἔμπορος εἶπεν· "ὑπόδειξόν μοι αὐτό." Καὶ ἀποστείλας ὁ Ζηνᾶς ἤνεγκε τὸν Αἴσωπον καί φησιν "ἰδοὺ ὁ παῖς· εἰ θέλεις ἀγόρασον." θεασάμενος οὖν ὁ ἔμπορος τὸν Αἴσωπον καὶ μέγα γελάσας ἔφη· "πόθεν σοι ἡ χύτρα αὕτη; ῥιζοκάλαμόν ἐστιν ἢ ἄνθρωπος; οὗτος, εἰ μὴ φωνὴν εἶχεν, ἀσκοκήλη ἦν. ἵνα τί, ὦ Ζηνᾶ, τῆς ὁδοῦ πεπλάνηκάς με ἕνεκεν τοῦ καθάρματος τούτου;" καὶ ταῦτα εἰπὼν ἐπορεύετο. καταδραμὼν οὖν αὐτὸν ὁ Αἴσωπος λέγει· "μεῖνον." ὁ δέ φησι· "ἔξελθε ἀπ'ἐμοῦ, ῥερυπωμένε κύον". καὶ ὁ Αἴσωπος "εἰπέ μοι, ἕνεκεν τίνος ἐνταῦθα ἐλήλυθας;" καὶ ὁ ἔμπορος· "κάθαρμα, ἵνα ἀγαθόν τι ὠνήσωμαι· σὲ δὲ σαπρὸν ὄντα καὶ ἄχρηστον, οὐ χρήζω σε." καὶ ὁ Αἴσωπος· "ἀγόρασόν με καὶ, πίστευσόν μοι, πολλά σοι ὠφελήσω." ὁ δέ φησι· "τί δύνασαι σὺ ὠφελῆσαί με κάθαρμα ὅλως ὤν;" καὶ ὁ Αἴσωπος· "οὐκ ἔχεις ἐν τῷ οἴκῳ σου παιδάρια ἀτακτοῦντα καὶ κλαίοντα; λαβὼν οὖν ἐμὲ κατάστησόν ἐπ'αὐτοῖς παιδαγωγόν· καὶ ἔσομαι αὐτοῖς ἀντὶ μορμολυκίου φοβέριστρον." ὁ δὲ ἔμπορος μέγα γελάσας ἔφη τῷ Ζηνᾷ· "πόσου τιμήματος τὸ κακὸν τοῦτο πωλεῖς;" ὁ δέ· "τριῶν ὀβολῶν." γελάσας οὖν ὁ ἔμπορος ἔδωκε τοὺς τρεῖς ὀβολοὺς λέγων· "οὐδὲν δέδωκα καὶ οὐδὲν ἠγόρασα".

La storia di Sopo comincia direttamente con il suo acquisto da parte di un "maestro con molti discepoli". Questa figura anonima ne *O cunto mô Sopo* è parallela a quella del filosofo Xanto di Samo, che nel *Romanzo* compra lo schiavo dotato di orribile aspetto. Eppure l'invito che Sopo rivolge al suo acquirente e la proposta di diventare uno spauracchio per i suoi figli in caso di bisogno rimanda alle parole che Esopo aveva pronunciato nella Vita W al commerciante che lo aveva acquistato dal suo primo padrone Zenas. Quando Sopo si propone come "mommo", cioè essere spaventoso che con il proprio aspetto inquietante può far desistere i bambini dai propri capricci, sembra quasi che nel racconto greco-salentino ci sia ancora il ricordo della parola greca μορμολύκιον che compare nella Vita W (καὶ ἔσομαι αὐτοῖς ἀντὶ μορμολυκίου φοβέριστρον).[18] La proposta di fungere da μορμολύκιον, però, nel *Romanzo* è rivolta da Esopo al commerciante e non al filosofo Xanto che nel racconto greco appare solo in un secondo momento, dopo che Esopo è passato da altri due proprietari, Zenas ed il commerciante. Ancora più stringente nel caso della parola "mommo" il confronto linguistico con il corrispondente passo della *Vita Planudea* dove Esopo dice: "οὐ πάρεστί σοι παιδία οἴκοι ἀτακτοῦντα καὶ κλαίοντα; τούτοις ἐπίστησόν με παιδαγωγόν, καὶ πάντως αὐτοῖς ἀντὶ μορμοῦς ἔσομαι." (p. 235, 5-8 Eberhard).[19]

I paragrafi 2 e 4 de *O cunto mô Sopo* costituiscono due porzioni separate e dislocate della stessa unità diegetica. Il racconto greco-salentino, inoltre, modifica leggermente la storia antica introducendo la novità del matrimonio del discepolo, laddove le recensioni greche parlano soltanto di un banchetto a casa di uno studente del filosofo Xanto. Per il resto il filo della narrazione coincide, così come i due testi sono anche molto simili nella struttura interna del racconto, grazie all'uso ricorrente del discorso diretto.

[18] Anche la Vita G (vedi par. 15 Ferrari) riporta lo stesso episodio della compravendita al mercato, ma in questa recensione non compare l'espressione ἀντὶ μορμολυκίου φοβέριστρον, immediatamente accostabile a "mommo" della versione greco-salentina. Esopo dice al commerciante queste parole: "terrorizzati dal mio aspetto inquietante la pianteranno di fare i gradassi" (trad. F. Ferrari).

[19] Le versioni neogreche non concordano su questo particolare lessicale con la vita W (ἀντὶ μορμολυκίου φοβέριστρον) e con la recensione di Planude (ἀντὶ μορμοῦς). Nella versione K si legge: "Βάλε με ἀντὶ βάγια ἢ ὥσπερ σκιάξιμον νὰ τὰ φοβερίζω" (p. 152, 13-14 Eideneier); nella versione D "βάλε με νὰ τὰ 'μερώνω" (p. 212, 21-22 Eideneier); nella versione I "βάλε με ἀναμέσον τως, νὰ τὰ 'μερώνω νὰ μηδὲν κλαίγουν" (p. 251, 5 Eideneier). A proposito di questo passo nelle versioni neogreche si veda anche Eideneier, *Äsop* [v. n. 17], p. 308. Rinuccio d'Arezzo (XV s.) nella sua versione latina tradusse il passo nel modo seguente: "nempe quam larvam me plus reformidabunt". Questo il testo, inoltre, nei volgarizzamenti italiani del XV s.: in quello attribuito a G. Brancati si legge: "peroché haveranno più timor de me che de una mascara" (Gentile, *Vita e favole* [v. n. 17], p. 12) mentre in quello di Del Tuppo: "io te aviso che averàno più pagura de me, che de uno mascarato" (De Frede, *Aesopus* [v. n. 17], p. 20).

La trasmissione orale del racconto greco-salentino ha causato anche lo spostamento sull'asse narrativo di alcuni episodi.[20] Il paragrafo 7, ad esempio, che narra della passeggiata in giardino e del discorso sulle erbe spontanee e su quelle piantate dall'ortolano, è collocato in una posizione molto più avanzata rispetto all'originale greco. Nella Vita G e nella Vita W questo episodio occupa i paragrafi 34-38 delle edizioni Ferrari e Karla e precede di alcuni paragrafi le vicende relative al banchetto del discepolo che, invece, ne *O cunto mô Sopo* occupano, come si è appena visto, i paragrafi 2 e 4.[21]

È interessante soffermarsi sulla parte conclusiva del paragrafo 7. In essa la narrazione in lingua greco-salentina si interrompe e la soluzione che Sopo propone al padrone circa l'interrogativo posto a proposito delle erbe spontanee è data in dialetto romanzo e sotto forma di una filastrocca di cinque versi. In questo breve componimento Sopo ricorda che una madre tratta sempre meglio i propri figli rispetto ai figliastri, volendo così spiegare perché le erbe spontanee hanno sempre maggiore forza e vitalità rispetto alle verdure piantate dai contadini. Il paragone tra figli propri ed erbe spontanee è già nella Vita W,[22] espresso in prosa e non in versi, ma simile sul piano contenutistico. Metto a confronto qui di seguito i due testi:

O cunto mô Sopo, par. 7

Cino respùndefse c'ipe:
Na mamma c'ae nu fiju e nu fijastru
no lu cridire mai ca sparte giustu;
la pesciu parte la dae allu fijastru,
la meju parte allu fiju giustu.

Dunque, – ipe, – ta pedia pròbbio tu tarregnu i' ta chorta; ce e fijastri e' cippu kiantete 'sì; dunque, – ipe, – j'utto fatto èrkutte fiakka cippu kiantete. – Echi dìgghio, – ipe cino; – ce jurìsane.

Romanzo di Esopo, 38, p. 186, 5-12 Karla

ἄκουσον· ὃν τρόπον γυνὴ πρὸς δεύτερον γάμον ἐρχομένη τέκνα ἔχουσα ἐκ τοῦ προτέρου ἀνδρός, εὗρε δὲ καὶ τὸν ἄνδρα ἐκ τῆς προτέρας τέκνα σχόντα· γίνεται οὖν ὧν μὲν ἐπιφέρεται μήτηρ, ὧν δὲ εὑρίσκει, μητρυιά. τούτων δὲ ἡ διαφορὰ γίνεται πολλή. τὰ γὰρ ἐξ αὐτῆς κυηθέντα φιλοστόργως ἀνατρέφει, τὰ δὲ ἐξ ἀλλοτρίων ὠδίνων τεχθέντα μισεῖ καὶ ζήλῳ χρωμένη περικόπτουσα μᾶλλον τὴν ἐκείνων τροφὴν τοῖς ἰδίοις δίδωσι τέκνοις. τὰ γὰρ ἴδια ὡς φυσικὰ φιλεῖ, τὰ δὲ τοῦ ἀνδρὸς ὡς ξένα μισεῖ. τὸν αὐτὸν οὖν τρόπον καὶ ἡ γῆ τῶν μὲν αὐτομάτως φυομένων ἐστὶ μήτηρ, τῶν δὲ παρὰ σοῦ βαλλομένων ἐστὶ μητρυιά.

[20] Emblematico, a questo proposito, l'*incipit* del paragrafo 3: "Fìnnome fse tuo ce piànnome fs'utto *padrunan* arte mapale." (trad: Lasciamo da parte questo fatto e ritorniamo di nuovo al padrone) Chi racconta avverte evidentemente di aver lasciato a metà una porzione della narrazione (la storia della moglie e della cagna) e perciò utilizza come connettivo una frase che, però, accentua ancora di più il senso di distacco e di vuoto da quanto detto prima.

[21] Le versioni neogreche seguono molto da vicino la struttura narrativa presente nelle recensioni tardo antiche ed in quella bizantina planudea (si veda EIDENEIER, *Äsop* [sopra n. 17]).

[22] La Vita G non tramanda questo paragone a causa di una evidente lacuna. Si veda FERRARI, *Romanzo* [v. n. 17], pp. 124-127. La *Vita Planudea*, invece, contiene l'apologo della donna sposata due volte (si veda p. 249, 18 – p. 250, 14 Eberhard).

Traduzione

Quello rispose e disse:
La madre che ha un figlio ed un figliastro
non credere che divide in maniera equa:
la parte peggiore la da al figliastro,
la parte migliore al proprio figlio.

Dunque, disse, i veri figli del terreno sono le erbe, e i figliastri quello che piantate voi; per questo ciò che si pianta cresce male. – Hai ragione, – disse l'altro, e se ne tornarono.

Dal punto di vista del contenuto i due testi si equivalgono; sotto il profilo della forma, invece, possiamo notare la netta divergenza tra i versi e la prosa, oltre al marcato contrasto linguistico ne *O cunto mô Sopo* tra il greco-salentino ed il dialetto romanzo.[23] Questo elemento, a ben guardare, anche se si inquadra nelle ben note dinamiche linguistiche dell'isola ellenofona della Puglia meridionale nella quale il bilinguismo greco/romanzo risulta essere un tratto peculiare, può anche essere considerato come un espediente narrativo. Il repentino cambiamento di lingua permette di focalizzare maggiormente l'attenzione sulla breve composizione in versi e, quindi, mette in particolare risalto il suo contenuto.[24]

Sino al par. 9 la versione greco-salentina, pur con il dislocamento sull'asse diegetico di alcune unità narrative, si attiene abbastanza fedelmente all'impianto generale dell'originale greco. Le variazioni, come si è visto sopra per alcuni casi particolari e come può, comunque, notarsi confrontando il breve sunto dei paragrafi con il contenuto del *Romanzo di Esopo*, sono minime e di natura soprattutto formale, ma non di carattere sostanziale. Molto simili al racconto greco appaiono, ad esempio, i paragrafi 5 e 8 nei quali Sopo prepara per il padrone ed i suoi convitati i pasti a base di lingue. Ben diversa, invece, la situazione per i due paragrafi finali, i nn. 10 e 11, tanto da richiedere un'analisi dettagliata per ciascuno di essi.

[23] Lo stesso si dica per il confronto tra il passo in questione tratto dal *cunto* e quello corrispondente nella *Vita Planudea* (si veda n. 21). Le versioni neogreche siglate K, D e I contengono questo apologo di Esopo in risposta all'interrogativo del contadino ma in nessuna di queste troviamo la trasposizione in versi (si veda p. 165, 2-6; p. 220, 12-21; p. 258, 24-31 Eideneier). Sempre in prosa l'apologo è trasmesso nella versione latina di Rinuccio e nei due volgarizzamenti italiani.

[24] La filastrocca è composta da tre endecasillabi ed un decasillabo (che potrebbe considerarsi un endecasillabo se poniamo dieresi nel dittongo dell'ultima parola). Difficile giudicare solo sulla base della loro struttura molto semplice ma ben definita se essi, sin dalla prima riscrittura greco-salentina de *O cunto mô Sopo*, siano stati composti in questa forma o abbiano avuto una prima *facies* linguistica greco-salentina.

Sino al paragrafo 9 la versione greco-salentina ha trasmesso una porzione del racconto greco relativa alla parte centrale del *Romanzo*. Volendo seguire la divisione interna della vita esopica proposta da N. Holzberg, dobbiamo concludere che i paragrafi 1-9 de *O cunto mô Sopo* si concentrano sulla sezione n. 2 dell'articolazione proposta dallo studioso tedesco e cioè quella che comprende i capp. 20-91 e che a buon diritto viene intitolata "Äsop und Xanthus".[25] Come si è visto sopra, solo alcuni elementi narrativi presenti nel par. 1 ricordano un episodio che nel *Romanzo* è narrato nella sezione definita da Holzberg "preistoria".[26]

Il paragrafo 10 nel racconto greco-salentino non evidenzia alcuna discrasia narrativa con i paragrafi precedenti, anzi è percepito dal lettore/ascoltatore come una naturale prosecuzione di quanto raccontato prima. Sembra quasi che la ricomposizione orale della vita esopica abbia strutturato nuovamente l'asse narrativo e al binomio dei due banchetti in cui Sopo prepara piatti a base di lingue (parr. 5 e 8) ha voluto far corrispondere il binomio delle scommesse fatte dal maestro sotto effetto dell'alcool (parr. 2, 6 e 10). Nel *Romanzo*, invece, la storia della torre da costruirsi sospesa per aria, senza toccare né terra né cielo, archetipo del par. 10 de *O cunto*, non fa parte della sezione "Esopo e Xanto", ma si trova nella sezione 4 che Holzberg ha intitolato "Esopo aiuta il re Licurgo di Babilonia".[27] In essa Esopo non è più uno schiavo nella casa del filosofo Xanto ma vive a Creta, alla corte del re Licurgo, dove funge da vero e proprio consigliere del sovrano e attraversa alterne vicende che lo vedono prima tra i più stretti collaboratori del re, poi condannato a morte, ancora scampato fortunosamente al suo amaro destino e ritornato nelle grazie di Licurgo (capp. 101-123 Ferrari e Karla). È una lettera del faraone egiziano Nectanebo a richiedere la costruzione di una torre sospesa in aria, impresa dalla cui riuscita dipenderà o meno il pagamento di un tributo dei cretesi all'Egitto. Esopo è costretto, dunque, a escogitare lo stratagemma delle aquile che sollevano in aria dei bambini pronti a costruire la torre. Ne *O cunto mô Sopo* la storia è simile nelle sue linee contenutistiche essenziali, ma varia la microstruttura narrativa nella quale è inserito l'episodio. Nel racconto greco-salentino Sopo è ancora schiavo del "maestro dai molti

[25] Si veda N. Holzberg, *Der Aesop-Roman. Eine strukturanalytische Interpretation*, in Idem (ed.), *Der Aesop-Roman. Motivgeschichte und Erzählstruktur*, Tübingen, 1992, pp. 41-42. Inoltre, il racconto greco-salentino altera la struttura compositiva della sezione "Esopo e Xanto" dal momento che, spostando senza criterio evidente gli episodi, non si può più riconoscere la divisione in tre sottosezioni ("Esopo giunge come schiavo nella casa di Xanto", "Esopo si beffa del suo padrone", "Esopo aiuta il suo padrone") individuata da Holzberg.

[26] *Ibidem*.

[27] *Ibidem*.

discepoli" e deve assistere ancora una volta all'ubriachezza del suo padrone. Da questa scaturiscono scommesse tanto strampalate quanto rischiose, dal momento che viene posto come pegno tutto il patrimonio. Dunque, un episodio estrapolato da una delle ultime sezioni del *Romanzo* viene ricucito ne *O cunto* ad una porzione narrativa diversa. Questa giuntura tra episodi originariamente lontani tra di loro viene perfezionata reduplicando una cornice narrativa già utilizzata e, dunque, ripetendo nel par. 10 la descrizione dell'ubriachezza del maestro. Muta, quindi, l'occasione che scatena l'arguzia di Esopo: da un tranello teso dal faraone d'Egitto al re di Creta, come leggiamo nel *Romanzo*, si ritorna ad una scommessa tra simposiasti avvinazzati, come già era accaduto in precedenza con la pretesa di Xanto di riuscire a bere tutta l'acqua del mare (par. 6 ne *O cunto mô Sopo*; capp. 69-73 Ferrari e Karla nelle due versioni principali del *Romanzo*).

Il par. 11 che conclude il racconto greco-salentino non ha alcun riscontro contenutistico nel *Romanzo di Esopo*. A ben guardare questa porzione narrativa ha una caratteristica particolare. Non è Sopo a prendersi gioco del padrone o ad aiutarlo a risolvere qualche difficile situazione in cui si è cacciato, bensì è il maestro a mettere deliberatamente in seria difficoltà il suo arguto servitore ritrovandosi alla fine sopraffatto dalla sua astuzia. Come già era accaduto nel par. 9 con la storia delle zampe di maiale, in cui il maestro aveva dolosamente sottratto una zampa di porco dalla pentola pretendendo di bastonare Sopo per l'assenza di una parte di pietanza, anche stavolta il padrone vuole cogliere impreparato il servo e decide di lasciarlo di notte all'agghiaccio sull'altana dopo aver sottratto la scala a pioli necessaria per scendere. La trovata di Sopo è ancora una volta sorprendente, come in generale è sorprendente tutto il paragrafo, frutto della fantasia creativa del popolo. A buon diritto William Hansen nel recensire l'edizione di G. Karla ha definito il *Romanzo di Esopo* come "folkbook, a work that belonged to no one, and the occasional writer felt free to modify as it might suit him".[28] In questo caso "the occasional writer" è lo spirito creativo popolare che ha disegnato probabilmente *ex novo* una porzione diegetica. Possiamo pensare, infatti, che nel processo di trasmissione orale, oltre alla riduzione del più ampio *Romanzo di Esopo* in una versione greco-salentina più breve ma, comunque, altrettanto incisiva nella descrizione del personaggio, sia stata introdotta anche questa scena finale. L'aggiunta può essere stata deliberata e, quindi, opera di un consapevole ed anonimo innovatore/narratore, oppure

[28] Si veda W. HANSEN, *Review to* G. A. KARLA, *Vita Aesopi: Ueberlieferung, Sprach und Edition einer fruehbyzantinischen Fassung des Aesopromans*, Wiesbaden, 2001, in *Bryn Mawr Classical Review* 2004.09.39 (consultabile *on line* nel sito http://bmcr.brynmawr.edu/).

frutto della fusione involontaria di altri racconti popolari basati egualmente sulla descrizione dell'astuzia e dell'ingegno umano.[29] In definitiva, un anonimo anello della catena orale che ha trasmesso *O cunto mô Sopo* ha modificato volontariamente o casualmente la storia, ampliando ciò che la tradizione a lui precedente aveva decurtato rispetto all'originale e rimodellando la storia di Sopo sulla base delle aspettative del proprio uditorio.[30] Un indizio della probabile origine salentina di quanto narrato nel par. 10 può essere rintracciato solo nella tipologia costruttiva delle abitazioni descritta nel testo. Sopo sale sull'altana della casa, vi rimane tutta la notte a causa della sottrazione della scala a pioli e, per scongiurare l'assideramento, fa rotolare tutta la notte un masso che aveva trovato lì. Quest'operazione notturna di Sopo presuppone la presenza non di un tetto a spiovente ma di una terrazza piana simile a quelle notoriamente diffuse nei paesi della Puglia meridionale.

Dallo scritto al parlato

Volendo approfondire l'archeologia del testo greco-salentino che presento in queste pagine, è necessario risalire, almeno sul piano teorico, ad un momento importante per la genesi del racconto e cioè il passaggio dalla forma scritta all'oralità o per essere più precisi il passaggio alla trasmissione

[29] Parlerò nel paragrafo successivo del *Romanzo di Esopo* e della circolazione libraria della Terra d'Otranto bizantina e postbizantina. In questo contesto, però, preferisco attribuire l'aggiunta a *O cunto mô Sopo* di una situazione narrativa non presente nella vita esopica greca ad un processo prettamente orale. Solo di questo, infatti, abbiamo notizia sicura per il Salento meridionale. Non c'è alcun indizio che ci faccia pensare ad una recensione scritta, tipica della Terra d'Otranto, del *Romanzo di Esopo*, cui si possa attribuire l'aggiunta della situazione narrata nel par. 11. Non esiste, dunque, per il Salento allo stato attuale delle conoscenze la possibilità di parlare di una redazione scritta nata nel contesto culturale dei dialetti neogreci occidentali, così come, invece, possiamo parlare di una recensione scritta slava del *Romanzo* su cui si veda I. Toth, The story of Iosop the Wise and How He Lived: *A medieval Slavonic translation of the* Life of Aesop, in E. Jeffreys – M. Jeffreys (edd.), *Αναδρομικά και Προδρομικά. Approaches to Texts in Early Modern Greek. Papers from the conference Neograeca Medi Aevi V. Exeter College, University of Oxford, September 2000*, Oxford, 2005, pp. 115-126.

[30] L'astuzia e la capacità di venire fuori da situazioni complicate sono caratteristiche di altri personaggi presenti nei racconti greco-salentini di tradizione orale. Per interessanti paralleli rimando alla raccolta di V. D. Palumbo (Tommasi, 'Io' mia forà, v. 1, [vedi n. 8]) ed a *Racconti greci inediti di Sternatia*, intr., trascr. fonet., trad. e glossario di P. Stomeo, Matino 1980). Si veda, ad esempio, in quest'ultima il racconto intitolato *O kacciaturi* (il cacciatore, pp. 170-177). Fuori dall'ambito della letteratura greco-salentina, inoltre, si pensi alla figura Marcolfo nella novella mediavele *Dialogus Salomonis et Marcolfi* (per le similitudini tra i personaggi di Esopo e Marcolfo si veda J. Ziolkowski, *The Deeds and Words of Aesop and Marcolf*, in D. Walz (hrgg.), Scripturus vitam: *lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart. Festschrift für Walter Berschin*, Heidelberg, 2002, pp. 105-123) o a quella di Bertoldo nel seicentesco testo di Giulio Cesare Croce.

verbale dei contenuti letterari.[31] Due potrebbero essere le possibilità da tenere in considerazione per spiegare l'origine o la presenza de *O cunto mô Sopo* nella Grecìa Salentina: esso potrebbe essere giunto nel Salento già nella forma orale nel momento dell'arrivo dei coloni bizantini da Oriente[32] oppure potrebbe essersi trasformato dalla primigenia forma scritta del *Romanzo* a quella attuale del *Cunto* proprio nell'area ellenofona di Puglia. Se si considera questa seconda possibilità credo che, pur nella scarsità dei documenti diretti, la prospettiva della storia dell'istruzione possa essere quella privilegiata per postulare possibili dinamiche di passaggio dalla cultura letteraria scritta a quella popolare orale del nostro testo. L'ampia diffusione delle scuole di greco nel Salento medievale, sino al Rinascimento,[33] può far pensare ad un utilizzo delle favole esopiche e, quindi, forse anche del *Romanzo* nella prassi didattica quotidiana.[34] Ritengo che si possa postulare nelle scuole otrantine la presenza del testo esopico e della *Vita*. Si tratta, infatti, di un'area fortemente ellenizzata non solo sul piano della cultura popolare ma anche su quello letterario, sebbene tra i manufatti librari prodotti in Terra d'Otranto[35] l'unico a trasmettere le favole esopiche è il Paris. gr. 1685, copiato da Nettario di Casole nel 1468, nel quale non compare la vita del

[31] Lo "stadio orale" di alcuni testi letterari bizantini è messo in evidenza in R. Beaton, *Orality and reception of late Byzantine vernacular literature*, in *Byzantine and Modern Greek Studies,* 14 (1990), pp. 174-184.

[32] Sulle migrazioni bizantine si vedano gli studi di Parlangeli citati sopra alla n. 3.

[33] Sull'insegnamento del greco nel Salento medievale si veda almeno: A. Jacob, *Une bibliothèque médiévale de Terre d'Otrante (Parisinus gr. 549)*, in *RSBN*, 22-23 (1985-86), pp. 285-315; S. Efthymiadis, *L'enseignement secondaire à Constantinople pendant les XIe et XIIe siècles: modèle éducatif pour la Terre d'Otrante au XIIIe siècle*, in *Νέα Ῥώμη*, 2 (2005), pp. 259-275; D. Arnesano – E. Sciarra, *Libri e testi di scuola in Terra d'Otranto*, in L. Del Corso – O. Pecere (a c. di), *Libri di scuola e pratiche didattiche. Dall'Antichità al Rinascimento*, Cassino, 2010, pp. 425-473; F. G. Giannachi, *Per la storia dell'istruzione bizantina in Terra d'Otranto: la schedografia di Stefano di Nardò*, in *Medioevo Greco*, 13 (2013), pp. 85-107.

[34] Fuori dal contesto otrantino, in ambito umanistico italiano segnalo la presenza di Esopo forse tra i testi letti in un corso di greco tenuto da Angelo Poliziano (si veda A. Poliziano, *Appunti per un corso sull'Odissea*. Editio princeps *dal Paris. gr. 3069*, a c. di L. Silvano, Alessandria, 2010, p. 61, n. 8).

[35] Sui codici prodotti o passati per la Puglia meridionale si veda M. Petta, *Codici greci della Puglia trasferiti in biblioteche italiane ed estere,* in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s., 26 (1972), pp. 83-129; A. Jacob, *Culture grecque et manuscrits en Terre d'Otrante*, in *Atti del III congresso internazionale di studi salentini e del I congresso storico di Terra d'Otranto (Lecce 22-25 ottobre 1976)*, Lecce, 1980, pp. 70-77; O. Mazzotta, *Monaci e libri greci nel Salento medievale*, Novoli, 1989; D. Arnesano, *Il repertorio dei codici greci salentini di Oronzo Mazzotta. Aggiornamenti e integrazioni*, in M. Spedicato (a c. di), *Tracce di storia. Studi in onore di monsignor Oronzo Mazzotta*, Galatina, 2005, pp. 25-80; Idem, *La minuscola «barocca». Scritture e libri in Terra d'Otranto nei secoli XIII e XIV*, Galatina, 2008.

favolista.[36] Pur tuttavia l'unico testimone manoscritto della *Vita G*, il Pierpont Morgan Library 397, è un codice di provenienza italo-greca, vergato in area calabro-campana tra X ed XI s.,[37] a testimonianza della circolazione del testo della *Vita* nel Sud Italia durante il Medioevo. Il *Romanzo di Esopo*, dunque, probabilmente letto nelle scuole di greco e memorizzato dagli studenti, può facilmente essere passato, attraverso la mediazione del contesto familiare degli alunni e grazie al fatto di essere in una zona ellenofona, nel novero delle storie narrate dalla "ghetonìa", il vicinato parlante greco del Salento.[38] Potrebbe essere questo il momento fondamentale per la genesi de *O cunto mô Sopo*, cioè il passaggio da una delle due principali recensioni (Vita G o Vita W) o dalla recensione bizantina di Planude, per il tramite della memoria umana, ad una versione orale tradotta, sempre attraverso un processo non scritto, in greco-salentino. Essa, poi, avrebbe subito nel corso

[36] Ringrazio Daniele Arnesano per avermi segnalato questo manoscritto.

[37] Si tratta di un codice miscellaneo in cui sono contenuti i seguenti testi: un frammento della versione greca del racconto arabo *Kalila wa Dimna*; il *Physiologus*; la *Vita Aesopi*; un'ampia raccolta di favole tratte da Esopo (duecentoventisei) e Babrio (trentuno). Sul manoscritto si veda G. CAVALLO, *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, in *I Bizantini in Italia*, Milano, 1982, pp. 538-539; S. LUCÀ, *Attività scrittoria e cultura a Rossano: da s. Nilo a s. Bartolomeo da Simeri (secoli X-XII)*, in *Atti del Convegno internazionale su S. Nilo di Rossano (28 settembre – 1 ottobre 1986)*, Rossano – Grottaferrata, 1989, pp. 32-33; la scheda molto accurata sul manoscritto, a firma di A. A. ALETTA, in P. CANART – S. LUCÀ (a c. di), *Codici greci dell'Italia meridionale*, Roma, 2000, pp. 63-65.

[38] Nel tentativo di capire la genesi del *cunto* è di principale importanza individuare un possibile tramite che abbia trasposto la storia, riducendola, da un originale in lingua dotta ad una forma orale in lingua popolare greca del Salento. Anche per questo motivo credo che si debba risalire molto indietro nel tempo, almeno al XV s., per datare l'introduzione della vita di Esopo tra i racconti popolari "griki", ad un periodo in cui, cioè, i testi greci erano letti e studiati in questa zona ed erano attive scuola di greco (sull'argomento si veda sopra la n. 33). Mi riesce più difficile pensare che la storia di Esopo sia giunta nel Salento attraverso un'edizione a stampa, ad esempio delle versioni neogreche (se ne ebbero diverse stampate a Venezia nel XVIII e XIX s., su cui si veda EIDENEIER, *Äsop* [sopra n. 17], pp. 103-107), o attraverso la versione latina o i volgarizzamenti italiani. Ciò presupporrebbe, infatti, che dal XVI-XVII s. in poi qualcuno abbia letto nel Salento questi testi. Oltre a non esistere prova materiale (libraria in biblioteche private o pubbliche), credo che anche la diffusione tra i Greco-salentini di testi scritti debba essere presa in considerazione con molta cautela. Non esistevano biblioteche facilmente accessibili al popolo e la gran parte della popolazione non sapeva leggere e scrivere in alfabeto latino, mentre la conoscenza delle lettere greche era del tutto assente. Si pensi che le visite pastorali degli arcivescovi di Otranto nella zona ellenofona del Salento, già nel periodo post-tridentino, mettono in evidenza un forte decadimento della cultura greca. Gli stessi sacerdoti che officiavano in rito bizantino erano in buona parte illetterati e non riuscivano a leggere i libri liturgici in greco (sull'argomento si veda M. CASSONI, *Il tramonto del rito greco in Terra d'Otranto*, Copertino, 2000). Allo stesso tempo non sono documentati rapporti tra la Grecìa Salentina e la Grecia, a tal punto che ancora all'inizio del Novecento alcuni greco-salentini ignoravano che oltre il Canale d'Otranto si parlasse una lingua molto simile a quella propria (sull'argomento si vedano alcune testimonianze raccolte in F. G. GIANNACHI, *La riscoperta della madrepatria: Paolo Stomeo e Rocco Aprile neoellenistri greco-salentini*, in PALAMÀ, *Dalla cronaca* [v. n. 7], pp. 17-19).

del tempo, passando di bocca in bocca, alcune trasformazioni.[39] È possibile pensare, inoltre, che il *Cunto*/*Romanzo* sin dalla prima forma orale avesse già una lunghezza più ridotta rispetto all'originale greco. I cambiamenti che possono essere intervenuti e che oggi possiamo dedurre riguardano, come già visto sopra, lo spostamento di alcune scene sull'asse narrativo, la modifica consapevole o no di altre, l'aggiunta di porzioni diegetiche un tempo aliene alla trama originaria.[40]

L'analisi di questo racconto, inoltre, ci spinge a riflettere sulla letterarietà di questo *cunto griko* e sulla possibilità che questa categoria possa estendersi anche ad altri reperti della letteratura greco-salentina. In questo campo il lavoro di studio è ancora tutto da compiere[41] e non credo che potrebbe stupirci

[39] Oltre alle trasformazioni nella struttura narrativa e nei contenuti di cui ho parlato sopra, faccio notare anche alcune allusioni al contesto cristiano in due parti del racconto. Nel paragrafo 5 (si veda *infra*) Esopo afferma, a proposito della lingua: "E glossa ene cini pu se perni sto' paradiso" (trad.: la lingua è capace di portarti fino in paradiso) e, allo stesso modo, nel par. 8, sempre a proposito dello stesso argomento, dice: "E glossa e' cini pu se perni *casa de lu diaulu*" (trad.: la lingua è capace di causarti i peggiori problemi [letteralmente: di portarti nella casa del diavolo]). Leggo questi elementi come un adattamento al contesto culturale e religioso cristiano dei Greci del Salento e credo essi siano entrati a far parte del racconto quando ormai il *griko* ha cominciato a perdere una grossa parte del suo elemento originario greco in favore di prestiti romanzi. In particolare la seconda espressione "casa de lu diaulu", che per i Greco-salentini non indica direttamente l'inferno ma metaforicamente i problemi e le angustie della vita, è ripresa *in toto* dal dialetto romanzo. Non ci sarebbe stata necessità di ricorrere ad un prestito perché chi raccontava avrebbe potuto dire in *griko* "to spiti tu demoníu". Gaetana Palma, invece, ha utilizzato il dialetto forse perché quell'espressione gli sembrava più icastica se detta in dialetto selentino.

[40] Una terza via potrebbe essere presa in considerazione per fare luce sulla genesi del racconto greco-salentino e potrebbe prendere le mosse dalla versione latina di Rinuccio d'Arezzo o dai due volgarizzamenti italiani che furono realizzati a partire da questa (si veda sopra n. 17). Come già detto, la versione latina (e quindi i volgarizzamenti) ha come fonte greca la *Vita Planudea*. Seguendo, dunque, questa strada si dovrebbe ammettere la possibilità che un testo in latino o più probabilmente in volgare, passato poi alla forma orale del racconto, sia giunto nell'area greca del Salento e qui sia stato tradotto in *griko*. Si dovrebbe ipotizzare, quindi, una sorta di "grecità di ritorno" di un testo in prosa che da un originale greco bizantino, attraverso una versione latina e poi un volgarizzamento italiano sarebbe ritornato, per il tramite dell'oralità, ad una versione in un dialetto neogreco d'area occidentale. Come già detto sopra, però, a questa ricostruzione manca l'evidenza delle prove e soprattutto dovrebbero essere meglio chiare le dinamiche culturali e l'epoca in cui esse possono aver avuto luogo. Si deve, infatti, tener conto che questa 'terza via' presuppone il passaggio dalla scrittura (latino o romanzo) all'oralità (greco salentino o addirittura prima dialetto romanzo salentino e poi "griko") in un contesto socio-culturale, quello del Salento greco, che nei secoli XVII-XIX (e sino almeno al primo trentennio del XX) è stato caratterizzato da un elevatissimo tasso di analfabetismo e da scarsi contatti culturali con altre zone del Meridione italiano (inesistenti, invero, con la madrepatria ellenica [si veda n. 38]).

[41] Un primo tentativo in questa direzione era stato compiuto da O. Parlangèli per il canto greco-salentino intitolato *I passiùna tu Christù* (La passione di Cristo). Il glottologo aveva intuito la necessità di un confronto tra questo componimento e la letteratura popolare della Grecia moderna. Si veda M. Manousakas – O. Parlangeli, *Ἄγνωστο Κρητικὸ Μυστήριο τῶν Παθῶν τοῦ Χριστοῦ*, in *Κρητικὰ Κρονικά*, 8 (1954), pp. 109-132.

constatare dopo una simile ricerca che *O cunto mô Sopo* non è l'unico documento analizzabile sotto questa prospettiva. Il "griko", infatti, è stato parlato per molti secoli in un'area culturale in cui la fruizione di testi letterari scritti era ampiamente diffusa e quindi molti ellenofoni salentini in un ampio arco temporale tra XII e XVIII s. erano anche a contatto con la letteratura scritta in greco.[42]

In conclusione, a parte le ipotesi presentate sopra, si può affermare che *O cunto mô Sopo* rappresenta un tassello importante nel panorama culturale dell'area ellenofona del Salento. Esso potrebbe essere un indizio per postulare la presenza nel Salento di cultura bizantina di un testo greco di larga diffusione, il *Romanzo di Esopo*, in mancanza di testimoni manoscritti sicuramente attribuibili a quest'area culturale. Inoltre, esso è la testimonianza di un'osmosi tra la cultura letteraria e quella popolare, probabilmente dovuta al fatto che il *Romanzo* è già di per sé un prodotto della letteratura di estrazione popolare[43] e tocca, quindi, tematiche molto vicine alla tradizione orale (saggezza, astuzia, raggiro). Questo ha permesso che la vita di Esopo non solo fosse tradotta in greco-salentino ma nel corso del tempo venisse modificata ed ampliata sulla base del gusto e della ricerca di una nuova e più completa affabulazione.

Francesco G. Giannachi
Università del Salento
francesco.giannachi@unisalento.it

Summary

The paper focuses on *O cunto mô Sopo*, an orally transmitted version of the *Life of Aesop* (2nd century) found in the Greek speaking area of Southern Apulia (Italy). It analizes the structure of the tale and makes a comparison with its Greek archetype. The conclusion contains some remarks on the possible dependency of the oral version on a written Greek version of the *Life of Aesop*.

[42] Sull'istruzione grammaticale in Terra d'Otranto e sulle scuole rimando a quanto già detto in Giannachi, *Per la storia,* [v. n. 28] ed alla bibliografia citata. Sul concetto di letterarietà dei testi in lingua demotica trasmessi oralmente nella Grecia moderna si veda R. Beaton, *Folk Poetry of Modern Greece*, Cambridge, 1980, pp. 179-192.

[43] Si veda a questo proposito H. G. Beck, *Geschichte der Byzantinischen Volksliteratur*, München, 1971, pp. 29-31.

APPENDICE

O cunto mô Sopo[44]

[Par. 1] Io'[45] mia forà c'ion ena' màscia mea ce krai[46] poddhù *descìbulu*; ce èftase mia fera es ena' *paisin* ecisimà, ce ìtele ena' *servituri*, ce 'ttù 's tutti' *fera* ìone e fera pu pulìatton[47] e kristianì. Ce pirte tuo na pai na vorasi[48] ena' *servituri*, ce pirte 'cì sti' mesi pu iche us kristianù; ce nsìgnase n'us kanonisi cinus pu pulìatto, ce pulìatton oli.

Tuo nsìgnase[49] na kanonisi ena fse cinu ti ìtele n'on vorasi. Ce iche enan pu iche na pulistivi[50] c'io' poddhì poddhì àscimo ce ipe: – Na *konsiderefsi* ti oli pulìutte ce 'mena 'e[51] me teli tispo! – Vòtise 's tutto' màscia ce ipe: – Vorasomme 'sù, mena! – u tûpe[52] tunù màscia. Ce cino vòtise c'ipe: – Ka ti ènna se kamo 'sena? – *Respùndefse* tuo c'ipe: – 'En echi makà pedàcia? – Echo, – ipe cino. – Ce pàreme, – ipe, – *ka quandu no mai* ekanno na faristu' ta pedàcia; o' leis: – O mommo, uh, o mommo, – ce cini farìutte. Ka 'mena me pianni pleo' *markau*! – Tuon èbbie ce ròtise; ftiasti[53] ma cino pu o' puli ce on vòrase, on èbbie ce o' pire èssutu.

[44] Riporto qui il testo del racconto greco-salentino trascritto da Palumbo e già edito da Tommasi (TOMMASI, 'Io' mia forà, v. 1, [v. n. 8]), dopo avere ricontrollato la trascrizione originale. I quaderni di Vito Domenico Palumbo, frutto del suo inesausto lavoro di trascrizione di testi, sono stati donati dai suoi eredi al circolo culturale *Ghetonìa* di Calimera e sono ora conservati presso la Casa museo della civiltà contadina e della cultura grika dello stesso paese ellenofono. Nel testo riportato sopra ho evidenziato in corsivo tutte le parole o espressioni romanze, anche quando ad esse è stata aggiunta una desinenza greca. In alcuni casi, per rendere meno difficile la lettura del racconto a coloro che non conoscono il dialetto greco del Salento, ho fornito in nota dei chiarimenti grammaticali elementari. Rimando ai lessici ed alle grammatiche per un più completo approfondimento (cfr. *supra* nn. 6 e 7). Quanto al nome del protagonista, Sopo, esso sembra essersi generato per caduta della vocale iniziale pretonica e, quindi, sarei più incline a pensare che esso sia nato dalla forma latina Aesopus o dall'italiano Esopo, più che dal greco Αἴσωπος. La forma "mô" è l'esito della fusione tra la preposizione "me" (μετά) e l'articolo determinativo maschile sing. in caso accusativo "to".

[45] "Io'" è apocope di "ione", ind. aor. del verbo "ime" (io sono).

[46] Ind. aor. del verbo "kratenno" (io ho).

[47] Ind. imperf. passivo del verbo "pulò" (io vendo).

[48] "Na vorasi" è una proposizione finale introdotta da "na" (ἵνα) e costruita con il congiuntivo presente del verbo "vorazo", riscontrabile anche nella forma "aforazo" (ant. ἀγοράζω, io compro).

[49] Ind. aor. di "nsigneo", riscontrabile anche nella forma "ancigneo", (io inizio).

[50] "Na pulistì" è cong. aor. pass di "pulò". L'aggiunta della sillaba "vi" in fine di parola è tipica del dialetto greco-salentino e denota la tendenza ad evitare le parole tronche con l'aggiunta di un'appendice finale priva di significato. Si vedano molti altri esempi nel racconto: "ceròvo" da "cerò" (tempo); "chartìvi" da "chartì" (carta), ecc.

[51] Particella negativa "de" con aferesi.

[52] "Tûpe" sta per "tu ipe" (gli disse), costituito da "tu", pron. pers. complemento in caso genitivo, ed "ipe", ind. aor. di "leo" (io dico).

[53] Ind. aor. passivo di "ftiazo", riscontrabile nel greco-salentino anche nella forma "stiazo" (io sistemo).

Motta pu pirte, iche in ghinèkattu, ce ìbbie ètimi, ce pirte essu ce in èkame '*ntesa*: – Den, – ipe, – ti evò ton èfera o' *servituri*; ce mi' to' kanonisi pa' ce kisava kami kanén iu! De ka arte mbenni ka stei mes tin avlì –. C'èbbie ce mbike. Cini '*ppena*[54] 'on ide nsìgnase n'u pi loja u 'ndruti: – De ti pirte na mu feri, de ti pirte na mu feri! – *Respùndefse* cino c'ipe: – Ka 'vò *purke* na faristù ta pedia on èfera –. Ce tuo ipe: – Mìnone ti ènna kàmome ena' *patto* proppi nâmbome 's fatia, oli ce diu 'mì, – ipe o Sopo tu *padruna*. *Respùndefse* cino ce ipe: – Na mu doi *matsae* posse teli, *basta* ka esù echi dìgghio, na mi' me pelekisi andé tes *emmeretefso* –. Ce minan iu m'utto' *padruna*. Ce u tôkanne[55] olu tu' *serviziu* tunù *padruna* ce o' *kuttente sentsa fina*.

[Par. 2] Mia forava iche na 'rmastivi[56] ena' afs'uttu *descìbulu* ce on *embìtefse* utto padruna na pai na fai civi. C'is ipe tunìs ghinèkattu: – 'Vò pao ce tro 'civi; ma cippu tro su ferno fs'otikanè mira –. Dopu efe otikaneve, fse cippu efe, *subratàola* ce *senza*, fs'otikanè èvaddhe lion es to chartivi. Dopu a siànose ola 'u ta doke tunù 'Sopu: – Pàreta tùana, – ipe, – cinì pu pleo' me gapà –. Tuo pirte essu, iche i' sciddha, i' fònase ce u ta doke. Usi padrùnatu *engrùgnefse*, jetti kurria, jatì 'i sciddha umme ce cinì de'.

[Par. 3] Fìnnome fse tuo ce piànnome fs'utto *padrunan* arte mapale; *ntrikeftisa* ecì, dopu *spiccèfsane* sti' *tàola*, na pune mante ce *divinèddhia*. Ecì pu stean iu, tuon ìbbie *mbriako* tuso màscia, c' 'en ìfsere de' ti kanni de' ti lei, ce ipe: – Evò *fidèamo* na pio olo to neròn atti' tàlassa –. *Respùndefse* addho: – Teli na kàmome chartivi ce na vàlome olo to rucho panu ti 'e to pinni? – Ce fonasa'[57] to' notari ce kama' te' *skritture* ce piàkane diu minu cerovo: dopu 'fto[58] mere kansa ti cino ènna *prepareftì* na pi itto nerò.

[Par. 4] Dunque depoi èkame utto *patto* dopu uttes eftò mere ce pirte essu tuo. Pirte tuo ce olo to jeno kànnane: – Ftechuddhi, ftechuddhi, ti èkame! – Ce tuo, dopu tu *squàjefse* o krasivi este prikò san *beleno*. Ce usi jinèkatu puru este prikivi; o àndratti 'en ìfsere jatì modo stei prikì tui, c' i' rota. I' ròtise c'ipe: – 'E mu lei ghiatì stei prikì? – Ce cini ipe: – Pos ènna min estasò prikivi? O patto peos ìone? Cippu troi na mu feri ce 'sù 'e môferes[59] tipo –. Respùndefse cino: – Beh, ti arte u te' dio tu Sopu! – Èbbie in *bujina* c' i' kràise. Ce ipe: – Sope, – ce fònase o' Sopo, – pemmu ena'

[54] Avverbio italiano "appena", con aferesi.

[55] Crasi per "tu èkanne", costituito da "tu", pron. pers. complemento in caso genitivo, ed "èkanne", ind. imperf. di "kanno" (io faccio).

[56] "Na 'rmastì" è ind. aor. passivo di "(a)rmazo" (gr. ant. ἁρμόζω, io sposo).

[57] Apocope per "fonàsane", ind. aor. attivo di "fonazo" (io chiamo).

[58] Aferesi per "oftò" (otto).

[59] Crasi per "mu èferes" (mi hai portato), costituito da "mu", pron. pers. complemento in caso genitivo, ed "èferes", ind. aor. di "fero" (io porto).

prama: citto chartì pu su doka m'itto fai, tino to pires? – ipe. – Arte *nkora* s' e' dio es *matsae*, na! – *Respùndefse* o Sopo: – Mi' me doi *mai*, andè proin echo straò. Esù po' mûpen dopu mu doke citto chartivi? Ipe n'o paro cinì pu pleo se gapava, oi cinì pu pleon gapàn esuvu? – *Respùndefse* cino c'ipe: – Cinì pu pleo me gapà. – Ce cinon ipe: – Ce *èkkute qua* ti 'vò fònasa i' sciddha c'is ta doka c'e sciddha se gapà pleo poddhivi, ti e ghinèkassu a' ti' doi *matsae*, su vastà ja fto mere to kurrio, c' i' sciddha, i' din diu, i' fonazi, ce toa *stesso* su *battei* i' *kuta*. Arte 'sù dommu *matsae* a' te' na mu doi; ma 'en echi dìgghion, – ipe.

[Par. 5] Stes oftò, arte, uso màscia tèlise na kami ena' *festino* na *mbitefsi*[60] 'on *descìbulo* n'u *skuntiasi* cino pu tûche kàmonta cino, ce *mbìtefse* cino ce addhu puru. Arte ja tuo uso *padruna* fònase o' *serviturutu*, o' Sopo, c'ipe: – Amo ce fèremu o kajo krea na marèfsome, ka ènna kàmome utti' *tàola* na *mbitèfsome* olu –. Cino pirte stu' bucceru, olu cêna cêna u' bòtise; ce os ipe, us *enkapàrrefse* n'u kratesun ole te' glosse. Tusi bucceri piàkane ce u kratesan ole te' glosse. Motta pu èftase ora pu iche na marefsi, pirte tuo c'èfere ole tutte glosse to krea. Ce tuo mare: èkame glosses e' agrè, èkame glosses e' *bullito*, èkame glosses es pignao, èkame glosses es *purpette*, pukané èvale utte glosse.

Èftase ora u fai, ce cino paràsose utte glosse; èftase sto' '*rusto* c'èguale utte glosse; pukalutte glosse; ce uso *padrùnattu* kanoni c'este citto. Dopu *spiccèfsane* fse fai, tuo èbbie in bujinan es ta chèria ce fònase utto' Sopo, c'ipe: – Dellae 'ttù na *kuntefsi* lio ma mena –. Ce vasta in *bujinan* es ta chèria, ce ipe: – Pemmu jatì vòrase ole tutte glosse; ti o krea pu màrefse sûcha[61] ponta na vorasi to kajo, ce 'sù olo to vòrases es glosse –. Ce o Sopon ipe: – *Ferma, padruna*, na mi' mu doi *matsae*; a' tes *emmeretefso* m'e' divi. Esù mûpe na su fero to kajo krea; ce o kajon e' tuo: tos glosso –. Ce cinon ipe: – Ka jatì e' to kajo? – Arte su leo 'vò, – ipe cino. *Depoi* ipe cino: – E glossa ene cini pu se perni sto' paradiso; e glossa ene cini pu *ragioneis* mus kristianuvu, e glossa ene cini pu se perni stu' *divertimentu*; e glossa e' cini *nsomma* pu su divi pa' *piacirin* es to' kosmo: *senza* in glossa ise enan *animali*. Arte a' te na mu doi *matsaen*, dòmmute, ma 'e tes *emmereteo* –. O *padruna respùndefse*: – Echin dìgghio, – c'èfike in vujina.

[Par. 6] Ce kàise sti' *tàola* mus addhu kristianù ce *ntrikèftisa* na *deskorrèfsune*. Ecì pu *deskorrèane* mus addhu *signuru* ce mus addhus màsciu, *respùndefse* uso *padruna* ce ipe ti fidete na pi olo to neròn atti' tàlassa. Iche o Sopo ce tôle: – Mi' ti' kami tui, mi' ti' kami tui –. Ce cino '*stinao*, c'ìbbie

[60] Il verbo "mbiteo" è voce romanza con desinenza greca, dall'italiano "io invito"; così anche "emmereteo" dall'italiano "io merito".

[61] Crasi per "su icha" (ti ho). "Icha" è ind. aor. di "echo" (io ho).

mbriako ce ’en ìfsere ti kanni, èbbie in bujina n’u doi *matsae*. Toa cino ton èfike stei. O addhon bresi *lesto* ce ipe: – Vàddhome olo to rucho panu? An e’ ti ’sù o pivi sirni to rùchommu, an de’ sirno ’vò o dikossu; ce kàmane *skrittura* mo’ notari. Ce kama’ tutto *patto*. *Depoi, doppu* u *refìnefse* e ciofali tunù, usi jinèkatu nsìgnase n’u pi loja: – Ti èkame, ruìnefse ta pedàciamu! – c’egle ce kopanìzato. C’èkame cino: – ‘Sòpemu, arte ’s esena mu stei ’*speranza*: ti ènna kamo arte? – an ei kanè *riparo*.

Èftase ora pu iche na pai na pi utto nerò tuo; ce o *kumpagnùnatu*, addho màscia, cherèato ti piste ka u to sirni *certo* to rucho; ce ’*nvite* addhu na dune. Èftase ora pu icha’ na pa’ citto pornò, ce tuos èkanne klàmata. C’ipe o Sopo: – ’*Llegramente*, ce kuse cippu su leo ’vò. Piaon diu kapasunu malu malu ce peve: – Pratiste na dite pos ènna pio to neròn atti’ tàlassa; mes emmian emera ènna kamo na chasì olo! – *kuraggiuso*. *Depoi, dopu* ftasis ecisimava, esù lei: – Evò sto’ *patton* estei na pio o neròn atti’ tàlassa, ce ’vò to pinno, motta pu ’sì mu klìnnete ola ta *kanaja*,[62] oli e *fiumi*, ole tes *funtane*, olu tus *kunduttu* tis tàlassa. *Allora* ’vò to pinno to nerovo; andé, cini pelonta, ’vò pìnnonta, ’en *espiccèome* mai. Ce su dio fto mere kansa na viddhisi ola tutta pràmata; – jatì cino puru ’fto tûche dòkonta mere na pi o nerò atti’ tàlassa, – ce, stes eftò mere, oi ti mu di to rucho oi ti m’o pianni.

Tuo, kùonta o Sopo pu tôle iu, cheresti ce pìrtane stin agra tis tàlassa. Olo to jeno *ntrikefti* na pai, osso na di ma ti *modo* to pinni olo tutto nerò; ce cino os ele: – Pratiste na dite pos ènna pio utto nerovo; – ce os èddie *kuraggio*, ce cherèato. Ftàsane stin agra tis tàlassa, ce nsìgnase n’os pi tunovo *sekundu* pu tûche ponta uso Sopo. Tuso addho pu este ’*skummessa*, kùonta[63] cino pu ele iu, ensìgnase na prikani. Tûpe: – Fto mere cerò su dio na viddhisis olu tuttus konduttu, *depoi* to rucho oi s’o dio, oi m’o di.

[Par. 7] Jurìsane ce guika’ lion e’ *spasso* ’mpì ston *ghiardino*, uso *padruna* ce uso Sopo. Ce uso *padruna* nsìgnase n’u pi loja u j*ardinieri* ti pa’ *fiakka* ta làchana. *Respùndefse* o *jardinieri* ce ipe: – Evò ti ènna kamo, *signore padruna*? – Evò ’en efsero, – ipe o padruna, – a làchana ta potìzome, o’ bàddhome kropo ce a skàftome, ce pa’ *fiakka*. O chorto pu guenni manechottu pai tosson òrio! – *Respùndefse* o Sopo ce u tôkame simai tu j*ardinieri*: – Pestu na rotisi ’mena ti u leo –. Ce o *jardinieri respùndefse* ce tûpe: – Rota o’ Sopo ka *forsi* ti fseri na mas pivi, jatì o chorto jènete pleon òrio –. *Respùndefse* cino c’ipe: – Sope, ti fseri na mas pivi jatì o chorto èrkete pleo’ kajo, ce a làchana pu a potìzome ’en èrkutte kalà? – Cino r*espùndefse* c’ipe:

[62] “Ta kanaja” è prestito dall’italiano “i canali”.

[63] Part. pres. attivo con desinenza cristallizzata in -a di “kuo” (ant. ἀκούω, io sento).

– Na mamma c'ae nu fiju e nu fijastru
no lu cridire mai ca sparte giustu;
la pesciu parte la dae allu fijastru,
la meju parte allu fiju giustu.

Dunque, – ipe, – ta pedia *pròbbio* tu *tarregnu* i' ta chorta; ce e *fijastri* e' cippu *kiantete* 'sì; dunque, – ipe, – j'utto *fatto* èrkutte *fiakka* cippu *kiantete*. – Echi dìgghio, – ipe cino; – ce jurìsane.

[Par. 8] Stes oftò poi tuo pale èsire o rucho, jatì cino 'en èkanne tipo: t'ìsose parefsin es ti' tàlassa, na klisi olu tus *konduttu*?

Ji' charàn arte, cino èkame mia' *tàola*[64] ce tèlise na mbitefsi olo to jeno mapale, jatì iche sìronta olo citto rucho pale. Ce fònase utto' Sopo ce ipe: – Amo ce fèremu o chiru krea ti ènna kàmome mia' *tàola* ce na *mbitèfsome* olo to jeno, jatì sìramo tosso to rucho.

Cino pirte mapale ce vòrase ole te' glosse. Mapale o *padruna*, motta pu ide ti cino ferni ole glosse sti' *tàola*, èkame *ntesu* tu *descìbulu* c'ipe: – Ellaste, ti arte u te' dio *certo certo* te' *matsae* tu Sopu, posson ei ti pao *skiattao*! – C'èbbie in bujina mapale ce o' fònase: – Sope, – ipe, – ellae na su po, – ce ipe: – arte *nkora* se dio! Jatì sûpa na mu feri to kajo krea, ce môfere te' glosse; arte sûpa na mu feri to chiru ce pale môfere te' glosse –. Ce cinon ipe: – Proppi na mu zafsi, mino na su povo: an ei digghio dommu –. Ipe: – E glossa e' cini pu se perni *casa de lu diaulu*. E glossa e' cini pu se kanni na '*ffendefsi* to' Kristò. E glossa e' cini pu se kanni na pa' glefsi ce poi se pernu' *karcerao*. *Nsomma* e glossa e' cini pu se kanni na vresì ecì pu 'e teli, panta jin glossa. Beh, echi dìgghio, me *konvìncefses*, – ipe.

[Par. 9] Ma arte fseri ti kame? Amo ce vòraso tèssara poja rekku, ce màrata –. Tuo pirte ce tâvale 'cé sto fsukkali citta poja, ce nsìgnase na ta vrasi. Nsìgnase na ta marefsi itta poja. Pirte ce u tôglefse ena' poda tuo pu 'cé sto fsukkali. Epirte u ton èglefse, ce poi pirte jelonta stu *discìbulus*, c'ipe: – Arte nkora u te dio e' *matsae* tu Sopu, ka u tôglefsa o poda –. Depoi tuo pirte, o Sopo, metrà ta poja c'isa' tri, 'en isa' makà tèssara. Tuon èbbie pirte o Sopo: – Beh, mûn èkame *già*! – ipe. Pirte 'cé sti' *kapanda* pu iche o rekko, èbbie i' *korteddha* ce u tôkofse[65] ena' poda, ce tôvale 'cé sto fsukkali. Motta paràsose a poja, tuo iche *preparèftonta*, sumpone ti u te' di e' *matsae*: c'isa' tèssara ta poja. Ce ipe: – Sope, emena mu fènato ti isa' tri ta poja; ka 'vò ta icha donta t'isa' tri. – Ka m'on èbbies esù on addho, – ipe cino, – ce o dekkiu pu ei 'tto sto fsukkali, amo kau sti' *kapanda* ti on vastà *menu* o rekko. – Ce u ton èkofse tu rekku? – ipe cino. Ce cinon ipe: – Ce

[64] Prestito dall'italiano "tavola" per indicare il banchetto.
[65] Crasi da "tu ékofse" con ind. aor. di "kofto/kotto" (io taglio).

'sù iche na mu doi te' *matsae puru* sto *farso*? *Dopu* ènna mu doi te' *matsaes* ènna me doi panu sto jalìssio, nde panu sto *farso*. – Echi dìgghion, – ipe o *padruna*.

[Par. 10] Piaka' ce *ntrikèftisa* na fane sti' *tàola* mapale, m'olu tus addhu. Dopu *mbriakefti* mapale uso màscia, 'en ìfsere ti lei. Ce ipe: – Is teli na vali o rùchottu *a monte* mo dikommu, ti 'vò fidèome na *frabbikefso* diu *kàmbares* es tin *aria*? – *Respùndefse* ena' pu io' *rikko* ce ipe: – Beh, evò, – ipe, – telo na valo in *aggiatura* ma 'sena –. Fonasa' to' notari ce kama' ti' *skrittura*. Piaka' ghià tèssaru minu cerò, ce poi na *frabbikefsi* tutto palai. Ce minan iu, piaka' tuttu tèssaru minu cerò.

Ce tuon, doppu u *squàjefse* e *pellukka*, ensìgnase na piai *raggia* tuo, ce pirte 's tutto' Sopo na di an ei kané *rekapeto*, na di a' sozi *sarveftivi*. *Respùndefse* o Sopo c'ipe: – Eh, *dopu* kanni tu' *dannus* èrkese 's emena. Arte, – ipe, – torume an ei kami kanè' prama. De ti ftazi mia *fera* 'citto paisi pu vòrases emena. Esù àmone ce vòraso tèssares àkule kecciuliddhe, ce feremutes emena, ce mi' pensa 'cì.

Tuo èbbie ce pirte ce u tes èfere 's tutti *fera*. U tes efere tunù Sopu. Tuo tes èbbianne quai meri, c'èguenne 'mpì sto' cipo. C'es èkanne na masune: dopu os èddie na fane, es èkanne na petàsune ma ena' scìvalon es to lemò, proi proi. Depoi nsìgnase n'o' doi mia' *kanistreddha* kecciuliddha sto' lemò ce na petàsune; tuo èftase pu es èmase ti pianna' mia' *kanistra* mali ce petusa' panu *sentsa* fina. Mian emera èbbie diu pedàcia tunù *padruna*, ce nsignasa' na ta petàsune celì celì. Ris pu 'e tes èmase na petàsune sekundu ìtele cino, ce m'ena pedain ghià *kanistran* ecessu.

Es èmase ce ftàsane e tèssari mini. Ftàsane e tèssari mini ce o Sopo tûpe cinù: – Dela 'ttù na su po pos ènna kami: de ti 'sù ènn'os pi ìunna os àkulo; 'ppena os kanni ìunna, cine petune. Ce itta pedàcia pu 'cessu pa fonàzonta: "*Kontsa*!" o "Krotèddhia!", ce 'sù vota ce peve: – Torì ti e masci pirta' panu! Esì 'e tos pèrnete tipo? – Tuon èbbie c'ipe: – *Va bene*! – Èftase ora ce fonàstisan oli tui pu icha' na pa' na dune. Ce cinon ipe: – Petemmu, pusumà tèlete *frabbekao* tutto palai? – Ce cini ìpane – 'Ttusumana –. Ce cinon ipe: – Fse posse pisamé tes tèlete e' diu *kàmbare*? – Ce cini ìpane: – Fse saranta pisamé, ìkosi pisamé ti' mia –. Ce cinon èbbie ce mèdrise o' *tarregno*, èvale stus *pitsu* uttes àkule m'utta pedàcia ce os ipe: – Esì ènna fònasete *kontsa* ce krotèddhia stin *aria*, – ce cino os ipe os àkulo na petàsune. E àkule petàsane, c'itta pedàcia *ntrikèftisa* na fonàsune iu es tin *aria*: – *Kontsa*! Krotèddhia! Martieri! – *Depoi* petàsane: – Torì ti e masci pirtan ambrò! Esì jatì 'e pèrnete *kontsa* ce krotèddhia, andè e masci ti sòzune nsignasi? – Ce 'cé sti' *kanistra* os iche vàlonta puru a sìdera. Tuo iche na ta vali cino ta krotèddhia, ka ius este sto chartì. Ce ius èsire pale t'addho rucho.

[Par. 11] Dopu tu pàrefse tuin arte, pu on èkame *rikko*, ce on èkame pu èsire tosso mea rucho mapale, mian addhi forava 'nneke mapale o Sopo panu sti' *làmmia*. Cino pirte ce u tôffie i' *skala*. "'Kkatea[66] arte, na dume putten ekkatenni!". On èfike ce pirte, ce on èfike panu sti' *làmmia*. Cino èbbie, i' nifta, iche quai krotèddhia 'cipanu ce nsìgnase na ta pai kurud-dhonta, purke na termani, ti on ìrie. Efsemèrose o pornò; tuo pianni ce pirte 'cipanu, o *padruna*, ce pirte na *nfacceftì* ce on ide junnòn ecipanu. C'ipe: – Mu leis ti kanni? Evò elo' ti se vrisko pesammeno ji' fsichra, ce 'sù ste ce tronni –. Ce cinon ipe: – Ka 'vò ime termammena olo tunifta, ime 'vuta ena' mea *piaciri*. – Beh, prai prai, ekkatea, – ipe o *padrùnattu*; – ka 'e telo na su kamo pleo straà, – ipe; – ti *veramente* 'e tes *emmeretei* mai utte' *matsae*, ce 'vò *manku* telo na s'e' doko pleo, – ipe. Pirtan essu *depoi*, o' kratusa' sa pedìn dikotto, o' kratusa' *karo*.

Ce stàsisa kalì *kuttenti* ce kalì *kunsulai*, pleon àrtena *ka mai*. O *kunto* 'e pai pleo, ena' *sordo mereteo*.

Traduzione italiana[67]

Il racconto di Esopo

[Par. 1] C'era una volta un valente maestro artigiano che aveva molti apprendisti. Ci fu una fiera in un paese vicino, una fiera nella quale si vendevano uomini, e, siccome egli voleva un servo, ci andò. Si diresse alla piazza per comprare un servo e cominciò a osservare tutti gli uomini che erano in vendita.

Ne esaminò uno e voleva comprarlo. Ce n'era un altro in vendita, terribilmente brutto, che disse: – Guarda un po', tutti vengono venduti e per me non si trova un compratore! Comprami almeno tu, – pregò, rivolto al maestro. – E di te, cosa me ne devo fare? – domandò questi. – Non hai bambini? – Certo. – Allora prendimi; se non altro, farò spaventare i bambini; tu dirai: – Il mostro, il mostro! – ed essi si spaventeranno. D'altra parte, mi comprerai a poco prezzo –. Il maestro domandò il prezzo; s'accordò col venditore, lo comprò e se lo portò a casa.

Una volta arrivato, chiamò la moglie, che era incinta, la fece entrar dentro e l'avvertì: – Io ho portato il servo; fa' attenzione a non guardarlo; non

[66] Imperativo di "(a)kkatevenno" (ant. καταβαίνω, io scendo).

[67] Riproduco la traduzione di Salvatore Tommasi (si veda TOMMASI, 'Io' mia forà, v. 2, [v. n. 8], pp. 319-323) con alcune modifiche. In qualche passo ho preferito inserire la mia traduzione letterale del testo greco-salentino per facilitare il confronto. Le traduzioni letterali dei passi citati nell'articolo sono mie.

vorrei che tu partorissi uno come lui. Sta ancora nel cortile, ma entrerà subito –. Entrò. La moglie lo sbirciò e subito cominciò a rimbrottare il marito: – Ma guarda chi ha portato! Ma guarda chi ha portato! – Il marito spiegò: – L'ho portato per far spaventare i bambini –. Allora Esopo si rivolse al padrone: – Noi due dobbiamo fare un patto, – disse, – prima che tu mi metta al lavoro. Se avrai ragione, potrai bastonarmi a tuo piacimento; però, se non lo merito, non dovrai toccarmi –. Il padrone accettò ed Esopo cominciò a servire in modo impeccabile.

[Par. 2] Una volta uno degli apprendisti si sposò e invitò a pranzo il padrone. Questi disse alla moglie: – Andrò lì a mangiare, ma d'ogni cosa che assaggerò ti farò avere una parte –. Mangiò ogni cosa e d'ogni pietanza o dolce mise un po' da parte; poi raccolse tutto e l'affidò ad Esopo, dicendo: – Porta questo a chi mi ama di più –. Il servo andò a casa, chiamò il cane e gli diede ogni cosa. La padrona s'offese e tenne il broncio perché il marito aveva pensato al cane e non a lei.

[Par. 3] Lasicamo stare e torniamo intanto al padrone. Finito di mangiare, s'erano messi tutti a proporre rompicapi e indovinelli. Sul più bello, il padrone, che era ubriaco e non controllava più né le azioni né le parole, disse: – Io sono capace di bere tutta l'acqua del mare. – Scommettiamo, – rispose subito un altro: – io scommetto tutta la proprietà che tu non ci riuscirai –. Fecero venire il notaio e sottoscrissero la scommessa; si diedero due mesi di tempo e stabilirono che in otto giorni egli avrebbe dovuto bere tutta l'acqua.

[Par. 4] Fece dunque questa scommessa degli otto giorni e se ne tornò a casa. La gente lo commiserava: – Poveretto, in che storia s'è cacciato! – Del resto, passata la sbornia, anch'egli si rodeva dalla rabbia. La moglie, da parte sua, se ne stava imbronciata; il marito non capiva il motivo e le chiese: – Non mi spieghi perché sei in collera? – Come posso non esserlo? Il patto era che mi avresti portato un po' d'ogni pietanza; tu invece non mi hai portato niente, – lei rispose. – Beh, questa è la volta che Esopo le prenderà! – Cercò la frusta e la tenne pronta. – Esopo! – chiamò; – dimmi un po', a chi hai dato il cartoccio con le pietanze che ti ho consegnato? Ora sì che te le sei meritate le percosse! – Esopo rispose: – Non devi mai darmele prima d'aver provato che sono nel torto. Tu cosa mi hai detto nel consegnarmi il cartoccio? Hai detto di portarlo a chi ti ama di più oppure a chi tu ami di più? – A chi mi ama di più. – Ecco perché io ho chiamato il cane e l'ho dato a lui: è il cane che ti ama di più; infatti, se picchi tua moglie, ti farà il muso per otto giorni; se invece picchi il cane e dopo lo chiami, esso ti viene subito incontro e scodinzola. Adesso colpiscimi pure, se vuoi, ma non hai ragione.

[Par. 5] Dopo otto giorni il maestro volle organizzare una festa per ricambiare l'apprendista di quel che aveva fatto e invitò anche gli altri.

Chiamò dunque il servo, Esopo, e gli disse: – Va' a comprare la carne migliore da cucinare; dobbiamo fare una festa e invitare tutti –. Il servo si recò, uno per uno, da tutti i macellai e chiese loro che gli conservassero tutte le lingue. I macellai gliele conservarono. Quando fu il momento di cucinare, portò le lingue e si mise all'opera. Preparò lingue in umido, bollito di lingue, lingue in pignatta, polpette di lingue: insomma lingue in tutte le salse.

All'ora del pranzo, presentò queste lingue; arrivò l'arrosto, ed erano ancora lingue, sempre lingue. Il padrone notava e taceva. Terminato il pranzo, prese in mano la frusta e fece venire Esopo: – Vieni a far quattro chiacchiere con me, – disse, e si girava la frusta tra le mani; – Perché hai comprato tutte quelle lingue? T'avevo detto di comprare la carne migliore e tu hai portato le lingue. – Aspetta, padrone, non mi frustare, – rispose Esopo; – se lo merito, mi picchierai. Tu mi hai ordinato di comprare la carne migliore; ma la carne migliore è proprio questa: la lingua. – Perché sarebbe la carne migliore? – Te lo spiegherò io. La lingua è ciò che ti porta in paradiso: ti fa ragionare con gli uomini, ti fa divertire; è ciò che ti procura i più grandi piaceri del mondo; senza la lingua saresti un animale. Ora, se mi vuoi picchiare, fallo pure, ma non lo merito. – Hai ragione, – disse il padrone, – e mise via la frusta.

[Par. 6] Ritornò a tavola con gli altri e cominciò a discorrere. Tra una battuta e l'altra con i signori e i maestri presenti, il padrone prese a dire ch'egli era capace di bere tutta l'acqua del mare. Esopo gli suggeriva: – Non lo dire, non lo dire! – Ma quello a insistere – era ubriaco e non si controllava – e riprese anzi la frusta per minacciarlo. Allora il servo lasciò perdere. Un altro disse prontamente: – Scommettiamo tutta la proprietà? Se tu la berrai, avrai la mia, altrimenti prenderò io la tua –. Fecero la scommessa e misero ogni cosa per iscritto davanti al notaio. Dopo ch'egli ebbe smaltito il vino, la moglie cominciò a rimproverarlo: – Che cosa hai fatto? Hai mandato in rovina i miei figli! – Piangeva e si batteva. Egli allora si rivolse al servo: – Esopo, tu sei la mia speranza; cosa posso fare? C'è qualche rimedio?

Arrivò il giorno in cui doveva bere l'acqua del mare. Il collega, l'altro maestro, era in grande allegria, ritenendo d'aver già vinto la scommessa, e invitava tutti a guardare. Quando fu l'ora di andare, la mattina, il povero padrone scoppiò in lacrime. Esopo gli disse: – Su con l'animo! Ascolta quanto ti dirò. Prendi due giare molto grandi e di' a tutti, con convinzione: – Venite a vedere come berrò l'acqua del mare; in un giorno la farò sparire tutta –. Poi, una volta giunto vicino al mare, dirai: – Secondo la scommessa, io devo bere l'acqua del mare; la berrò, ma non appena voi avrete chiuso tutti i canali, i fiumi, le fontane e i condotti che finiscono in mare; altrimenti, io bevo, quelli gettano acqua, e non finiremo più. Avete otto giorni

di tempo per chiudere tutto; – anche l'altro aveva concesso otto giorni per fargli bere tutta l'acqua del mare – passati gli otto giorni, o prenderò io la tua proprietà o tu la mia.

Alle parole di Esopo, il padrone s'illuminò. Andarono in riva al mare; tutta la gente gli venne dietro, curiosa di vedere come avrebbe potuto bere l'acqua, e quello, allegro e sicuro di sé: – Venite, venite, – diceva, – a vedere come berrò l'acqua! – Giunti sulla riva del mare, egli comunicò agli altri quanto gli aveva suggerito Esopo. Lo scommettitore, nel sentir ciò, s'incupì. – Ti concedo otto giorni ti tempo per chiudere tutti i condotti; poi, o prenderò io la tua proprietà, o tu la mia.

[Par. 7] Tornarono, il padrone ed Esopo, e si misero a passeggiare in giardino. Il padrone cominciò a rimproverare il giardiniere perché la verdura non era rigogliosa. Il giardiniere disse: – Cosa ci posso fare, signore? – Io non so come mai, – osservò il padrone, – la verdura che innaffiamo, concimiamo e zappiamo, cresce male; invece l'erbaccia che viene su da sola cresce così bene –. Esopo fece cenno al giardiniere: – Fa' che lo chieda a me e gli risponderò –. Il giardiniere propose: – Domandiamo Esopo; forse ci saprà dire perché l'erba cresce meglio –. Allora il padrone si rivolse ad Esopo: – Esopo, ci sai dire perché l'erba cresce bene, mentre la verdura che innaffiamo non cresce? – Il servo rispose:

– Chi tra figli e figliastri ha da spartire
d'equità certo non si può vantare:
la miglior parte al figlio va a finire
e il figliastro si deve rassegnare.

Dunque, i veri figli del terreno sono le erbe, e i figliastri quello che si coltiva; per questo ciò che si pianta cresce male. – Hai ragione, – disse il padrone, e se ne andarono.

[Par. 8] Passati gli otto giorni, il padrone vinse la scommessa, perché l'altro non faceva niente; non poteva certo chiudere tutti i canali che finivano in mare! Per la gioia d'aver vinto tanta ricchezza, organizzò di nuovo una festa e volle invitare tutta la gente. Chiamò Esopo e gli disse: – Dobbiamo fare una festa per aver vinto la scommessa; stavolta va' a comprare la carne peggiore.

Andò a comprare un'altra volta tutte le lingue. Allora il padrone, appena vide che venivano portate a tavola ancora lingue, fece un cenno agli apprendisti e disse: – Venite, ché stavolta le frustate a Esopo non le risparmierà nessuno; è da tanto che aspetto l'occasione! – Prese la frusta e chiamò: – Esopo, vieni un po'! Finalmente te le darò. Ti ho detto di portarmi la carne migliore, e hai portato le lingue; ora ti ho detto di portar la peggiore, ed ecco ancora le lingue. – Prima di frustarmi, aspetta e ascoltami; se hai ragione

tu, me le darai. La lingua è ciò che ti fa finire all'inferno: essa ti fa bestemmiare il Signore, ti fa rubare e ti fa andare in prigione; insomma, sempre per causa sua, vai a finire dove non vorresti. – Hai ragione, mi hai convinto, – disse il padrone.

[Par. 9] – Ora però, – continuò, – vai a comprare quattro zampe di maiale e cucinale –. Il servo mise le zampe nella pignatta e le fece cuocere; le cucinò. Il padrone andò di nascosto e trafugò dalla pignatta una zampa; poi disse agli apprendisti: – Stavolta finalmente gliele darò, a Esopo; gli ho rubato la zampa –. Intanto Esopo era andato a controllare e s'era accorto che le zampe erano tre, non più quattro: "Mi ha beffato", pensò. Prese allora il coltello, si diresse al porcile, tagliò una zampa al maiale e la ficcò nella pignatta. Quando furono presentate le zampe, il padrone, che s'era preparato a frustarlo, vide che erano quattro: – Esopo, m'era parso che le zampe fossero tre; ne avevo viste tre nella pignatta. – Certo, perché l'altra l'hai rubata tu! Infatti la quarta che vedi manca al maiale che sta nel porcile. – L'hai tagliata al maiale?! – E tu, – rispose Esopo, – vuoi picchiarmi pure con una falsa accusa? Quando devi battermi, ci deve essere un motivo vero, non uno falso. – Hai ragione, – disse il padrone.

[Par. 10] Si misero tutti a tavola a mangiare di buona lena. Il maestro s'ubriacò per bene ancora una volta e non controllava le parole: – Chi vuole scommettere tutte le sue proprietà in cambio delle mie che io riesco a costruire due stanze per aria? – Un signore abbastanza ricco s'offrì: – Faccio io questa scommessa con te –. Fecero venire il notaio e misero nero su bianco; stabilirono quattro mesi di tempo per completare tale costruzione; questo fu il patto.

Passata di nuovo la sbornia, il poveretto cominciò a rodersi il fegato, e si rivolse ad Esopo per chiedere soccorso e trovare una via d'uscita. Esopo disse: – Ecco, dopo aver combinato i guai, vieni da me! Vedrò di cercare un rimedio. Tra un po' ci sarà una fiera nel paese dove hai comprato me; va' a comprare quattro piccole aquile e portamele, e non stare in pensiero.

Il maestro andò alla fiera a comprare le aquile e le consegnò ad Esopo. Questi le prendeva ogni giorno, le portava in giardino e le addestrava; dopo aver dato loro da mangiare, le faceva volare, all'inizio, con un ramoscello nel becco. Poi cominciò a dar loro un cestino e le faceva volare, finché infine non le addestrò a reggere un grosso canestro. Un giorno fece portar su piano piano due ragazzi del padrone. Continuò fino a farle volare proprio come voleva lui, con un ragazzo dentro ogni canestro.

Passarono i quattro mesi ed Esopo disse al padrone: – Ti spiegherò come devi fare; devi dir così e così alle aquile, ed esse voleranno. I due ragazzi dal canestro grideranno: – Malta! Mattoni! – Tu allora dirai allo scommettitore: – Non vedi come sono andati sopra i muratori?! Non portate niente?

– D'accordo, – rispose il padrone. Arrivò il momento stabilito e si raccolsero tutti i testimoni: – Dove volete che vi fabbrichi il palazzo? – chiese il maestro. – Qui, – dissero. – Di che misura lo volete? – Di quaranta spanne, venti per una –. Il maestro prese le misure sul terreno, mise nel becco delle aquile i ragazzi e disse loro: – Voi dovete chiedere, quando starete in alto, malta e mattoni, – poi fece cenno alle aquile di volare. Volarono, e i ragazzi cominciarono a gridare da lassù: – Malta! Mattoni! Martello! – Non vedete che i muratori sono andati su? – disse il maestro: – perché non portate la malta e i mattoni? Come possono altrimenti dar inizio ai lavori? – Nel canestro c'erano pure gli arnesi; il materiale invece doveva procurarlo lo scommettitore, come era stabilito nel contratto. Così il maestro vinse un'altra volta la scommessa.

[Par. 11] Dopo aver parato al padrone l'ultima difficoltà e averlo fatto ricco con la vincita della scommessa, il povero Esopo una volta era salito sulla terrazza. Il maestro andò a levargli la scala: "Voglio vedere come farai a scendere!" pensò, e lo lasciò lì. Esopo, tutta la notte, per tenersi in movimento e non morire di freddo, cominciò a trasportare da una parte all'altra dei mattoni che stavano lassù. Spuntò il mattino, il padrone salì per controllare e lo trovò lì tutto nudo: – Mi spieghi cosa stai facendo? Credevo di trovarti morto per il freddo e tu invece sei tutto sudato. – Mi sono riscaldato tutta la notte, – rispose il servo, – sono stato proprio bene. – Scendi, scendi, – disse allora il padrone, – non ti farò più torti. Tu davvero non meriti d'esser picchiato, né lo voglio più fare –. Rientrarono in casa, gli si affezionarono e lo trattarono come un loro figlio.

E vissero felici e contenti; meglio di così non sono mai stati.

Il racconto è terminato e io un soldo ho meritato.

BEAUTY, KNOWLEDGE, AND GAIN IN THE *LIFE OF THEOKTISTE*

Historical and literary considerations have long vied for attention in the reading of the *Life of Theoktiste*. Is this text really intended to be a saint's life, involving the first-person narrator ('author') in an embassy to the Cretan Arabs at the beginning of the tenth century? Or was this text more a literary game, presenting a Chinese box structured tale of a vanished saint, pleasing the listener with four layers of narrators, and embellished with allusions to Homer, Achilles Tatios, and other classical authors? How are we to treat a story of how an imperial employee met a monk, who had met a hunter, who encountered a saintly woman, who told him – and through the many narrative layers, us – her story? The following reading will pick up on three central themes in the text, those of beauty, knowledge, and gain, in order to get back to the original setting in which the life was written. This will lead to a new dating of the *Life* (around the year 949) and to a broader evaluation of how and why Byzantine hagiography was produced, performed, interpreted – and misunderstood.

The *Life of Theoktiste* has long attracted readers due to its unusual literary quality within Byzantine hagiography, but also for its historical information. Already Psellos, in the eleventh century, drew specifically on this text for his glorification of the hagiographical redactor Symeon Metaphrastes.[1] In his liturgical *officium* for the commemoration of Symeon, Psellos says that divine providence (ἐκ προνοίας θεϊκῆς) was involved in the production of the Theoktiste-life, calling it the first composition of Symeon (erroneously taking him to be the author of the text).[2] Real scholarship on the *Life* starts with Delehaye, who in the prologue to his edition of the Greek text for the *Acta Sanctorum* calls the text a 'lepida historia', a charming or elegant story, but also comments on the historical circumstances (the naval expedition

[1] C. HØGEL, *Symeon Metaphrastes: rewriting and canonization*, Copenhagen, 2002, pp. 66-68; H. DELEHAYE, *De S. Theoctiste Lesbia in insula Paro. Commentarius praevius*, in H. DELEHAYE – P. PEETERS (eds.), *Acta Sanctorum, vol. Novembris IV*, Bruxelles, 1925, pp. 221-224, here pp. 221-222; for editions of Psellos' text, see E. KURTZ – F. DREXL, *Michaelis Pselli scripta minora* (*Orbis Romanus*, 5), I. *Orationes et dissertationes*, Milano, 1936, pp. 94-119; E. A. FISCHER, *Michaelis Pselli orationes hagiographicae* (*BSGRT*), Stuttgart – Leipzig, 1994, pp. 269-288 (only the enkomion).

[2] See KURTZ-DREXL [see n. 1], p. 113, v. 20 to p. 114, v. 4.

Byzantion 88, 219-236. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285451

against the Cretan Arabs) and the identity of the author, Niketas Magistros.[3] While finding the first-person narrative frame (the naval expedition, the landing at Paros, the Parian church dedicated to the Dormition of the Virgin) historically true and convincing, Delehaye expresses deep scepticism as for the story of Theoktiste. As Delehaye could ascertain, many details in her story exactly reproduce what had been told centuries earlier of another saint, Mary of Egypt.[4] Delehaye therefore found Theoktiste's story more pleasing than true and 'invented by a relaxed person in order to please a simple and pious man'. Delehaye thereby implied that even if Niketas – the author – had really heard the story as explained in the text, he knew that it was not true, but transmitted it to gratify his audience.

In 1973, Westerink could corroborate the authorship of Niketas by indicating clear verbal similarities between the *Life of Theoktiste* and the edited thirty-one letters of Niketas Magistros.[5] Westerink dated the writing of the Theoktiste-text to the years 913-19 CE, thus to the unruly period under the regency of the infant Constantine VII Porphyrogennitos (we shall, however, return to this dating).[6] Westerink judged that the literary frame of the *Life* belonged to 'a relatively calm period' during the years of campaigns against the Arab Cretans, i.e. in 905-911 CE under Leo VI.[7]

Lately, however, literary issues concerning the *Life of Theoktiste* have attracted more attention than the historical setting. In 1975 Karsay published an article that stressed the intertextual nature of the *Life of Theoktiste*. Karsay noted that the hunter in the tale displays obvious similarities with Dio Chrysostomos' Euboean hunter in his *Oration 7,* and that the author therefore, in a manner uncommonly playful for Byzantine hagiography, had inserted classicizing references for the reader to identify.[8] A decade later Kazhdan rejected this interpretation rather cursorily, insisting that Niketas Magistros actually "underscores even further the legendary and conventional

[3] Delehaye, *De S. Theoctiste* [see n. 1]. Much of this is also found in H. Delehaye, *La Vie de sainte Théoctiste de Lesbos*, in *Byz*, 1 (1924), pp. 191-200 with more details on the correspondences with the Life of Mary of Egypt.

[4] In the seventh-century version, possibly composed by Sophronios of Jerusalem, see M. Kouli, *Life of St. Mary of Egypt*, in A.-M. Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington, D.C., 1996, pp. 65-93, here p. 66.

[5] L. G. Westerink, *Nicétas Magistros. Lettres d'un exilé (928-946)* (*Le Monde Byzantin*), Paris, 1973, pp. 41-43.

[6] *Ibidem*, p. 27. See also A. C. Hero, *Life of St. Theoktiste of Lesbos*, in Talbot, *Holy Women of Byzantium* [see n. 4], pp. 95-116, here p. 98.

[7] Westerink, *Nicétas Magistros* [see n. 5], p. 26.

[8] O. Karsay, *Der Jäger von Euböa*, in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 23 (1975), pp. 9-14, here pp. 11-12. Karsay's reading of the Life is heavily indebted to the concepts of Y. Lotman.

nature of the saint's exploits".[9] Flusin noted the resemblance also with Jerome's *Life of Paul of Thebes*, in its search for the 'hidden' or 'non-existent' saint, suggesting their basically literary nature.[10] These observations led to yet more studies of the intertextual play in the *Life*. In 2009 Jazdzewska carefully mapped the extension and function of interplay that Niketas Magistros built into his text through its reuse of and allusions to the *Life of Mary of Egypt*, which, furthermore, repeatedly pointed back to intertextual engagement with Jerome's *Life of Paul*.[11] In Jazdzewska's analysis the *Life of Theoktiste* appears as a "hybrid text", not in the least because it "obfuscates the boundaries between hagiography and novel".[12] A central argument in this is that the author/main narrator, referred to as 'Niketas', professes and clearly demonstrates that he does not take part in the ascetic practice in which, according to Jazdzewska, the saint and the narrator engage in other stories. Instead, the narrative turns the reader's attention to the author's literary skills.[13] Nilsson, in an article of 2010, further analysed the complex structure of embedded narrators and the various types of intertextual interplay that the *Life of Theoktiste* is engaged in with the *Life of Mary of Egypt*.[14] All these literary studies emphasize the playfulness and strong literary awareness in the *Life of Theoktiste*.[15]

But despite these studies, important aspects of the *Life*'s special quality are left unaccounted for. This concerns narrative complexities as well as thematic issues. Let us first take a look at the narrative structure with its elaborate use of embedded tales. The *Life of Theoktiste* has no less than four narrators, each new narrator being subordinated to, or included into, the preceding. At the beginning of the text, a narrator – apparently sharing all features with Niketas, the author – tells of his naval voyage as imperial envoy to the Arabs of Crete, a voyage that is interrupted by a storm that brings him and his fellow travellers and high officials to the island of Paros.

[9] A. P. Kazhdan, *Hagiographical notes (9-14),* in *BZ*, 78 (1985), pp. 49-55.

[10] B. Flusin, *Le serviteur caché, ou le saint sans existence*, in P. Agapitos – P. Odorico (eds), *Les vies des saints à Byzance: Genre littéraire ou biographie historique? Actes du IIe Colloque International Philologique, Paris, 6-8 juin 2002*, Paris, 2004, pp. 59-71.

[11] K. Jazdzewska, *Hagiographic Invention and Imitation: Niketas' Life of Theoktiste and Its Literary Models*, in *GRBS,* 49 (2009), pp. 257-79, here pp. 257-79.

[12] *Ibidem*, p. 278.

[13] *Ibidem*, p. 277.

[14] I. Nilsson, *The same story, but another. A reappraisal of literary imitation in Byzantium*, in A. Rhoby – E. Schiffer (eds.), *Imitatio – aemulatio – variatio. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien, 22.-25. Oktober 2008)*, Wien, 2010, pp. 195-208.

[15] Such is also the approach in B. Flusin, *L'hagiographie monastique à Byzance au IXe et au Xe siècle*, in *Revue bénédictine*, 103 (1993), pp. 31-50, here p. 31, where Flusin sees the text as a sort of parody on a saint's life.

There he meets a monk, Symeon, who in his own words – as the second level narrator – tells of his meeting many years earlier with a hunter who had come from the island of Euboea. Embedded within Symeon's words, the hunter – our narrator on a third level – now gives an account, again in his own voice, of how he once met the saintly Theoktiste on Paros and of her past story, this being reported in her own words. In other words, the saint becomes the fourth-level narrator of her own story. No other hagiographical text from Byzantium entertains its reader with anything like this Chinese box system.[16] Some ancient novels read in Byzantium, primarily Heliodoros' *Aithiopika,* have complex structures of embedded tales, but they never reach such a degree of subordination (and only with a more or less faceless primary narrator).[17] Later in the century, oriental tales (especially stories coming from India) would meet and charm Byzantine audiences, not least the story of *Barlaam and Ioasaph*, and in the middle of the eleventh century the Greek translation of *Syntipas* arrived.[18] At the end of that century, with Symeon Seth's translation from Arabic of the *Kalila wa-Dimna* – in Greek entitled *Stephanites kai Ichnelates* – a similarly many-layered text would meet Byzantine readers and listeners, though there an attempt to simplify the embedded structure may be detected. By abbreviating stories and reducing the amount of narrative subordination, Symeon Seth attempted to make the text comply with Greek literary conventions.[19] In this light, the appearance of a life such as that of Theoktiste stands out as a first instance of a newly acquired taste for this type of narration.

[16] See also M. MULLETT, *Novelisation in Byzantium: Narrative after the Revival of Fiction*, in J. BURKE et al. (eds), *Byzantine Narrative. Papers in Honour of Roger Scott*, Melbourne, 2006, p. 4.

[17] See B. TAYLOR, *Frames Eastern and Western*, in M. UHLIG – Y. FOEHR-JANSSENS (eds), *D'Orient en Occident. Les recueils de fables enchâssées avant les Mille et une Nuits de Galland (Barlaam et Josaphat, Calila et Dimna, Disciplina clericalis, Roman des Sept Sages)* (*Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*, 16), Turnhout, 2014, pp. 23-40.

[18] The fact that the story of Barlaam and Ioasaph was translated from Georgian will be included in future literary histories of Byzantium, see the introduction to R. VOLK, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph* (*PTS*, 6, 2), Berlin, 2006. On the Barlaam story, see various contributions in UHLIG – FOEHR-JANSSENS, *D'Orient en Occident* [see n. 17]; and C. CORDONI, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters. Darstellung der Stofftraditionen – Bibliographie – Studien*, Berlin, 2014.

[19] J. NIEHOFF-PANAGIOTIDIS, *Übersetzung und Rezeption: Die byzantinisch-neugriechischen und spanischen Adaptionen von Kalila wa-Dimna* (*Serta graeca*, 18), Wiesbaden, 2003, pp. 73-81 and 117-118. For translation from Arabic into Greek in general, see D. GUTAS, *Arabic into Byzantine Greek: introducing a survey of the translations*, in A. SPEER – P. STEINKRÜGER (eds), *Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen* (*Miscellanea Mediaevalia*, 36), Berlin, 2012, pp. 246-262, and C. HØGEL, *An early anonymous Greek translation of the Qur'ān. The fragments from Niketas Byzantios' Refutatio and the anonymous Abjuratio*, in *Collectanea Christiana Orientalia*, 7 (2010), pp. 67-120.

In the Theoktiste-story, the four levels are carefully arranged, with a clear confidence in such a narrative procedure.[20] The narrators even form pairs, with two secular narrators (the primary narrator and the hunter) intertwined with two religious narrators (the monk Symeon and the saint Theoktiste). Even if there would have been purely historical reasons for this structure – which we have good reasons to doubt – the well-turned employment of embedded narratives impresses us. In fact, the surprising occurrence of such complex 'oriental' narrative structure in a text that stages itself in an Arabic environment can hardly be a coincidence. This complex 'oriental' structure meets us as the narrator enters an Arabicized Aegean, with a Muslim pirate being responsible for both the abduction of the saint and the destruction of monuments on the island.[21] Even though this text is our first witness to this literary procedure, we may assume that, already at this early date, readers and listeners in Byzantium knew this manner of narration to be common in the East, and made the connection with thematic features of the story. In short, we could speak of an Arabicizing tendency, with geographical frame and literary features neatly interwoven. The novelistic features of pirates and abduction in the *Life of Theoktiste* in any case place it firmly in what could be termed the 'romancing' or 'novelisation' of Byzantine hagiography, in this case perhaps with an Arabicizing mode as part of its background.[22]

However, the complex structure involving four narrators and their respectively secular and religious status raises further questions that point to thematic issues. The abundance of narrators in itself (framing a story that is basically known already) almost makes the frame overshadow the picture.[23] This text presents itself as a saint's life, as no Byzantine reader would doubt after having heard or read the prologue or when reaching the end of the text (as the obligatory final prayer leaves no room for ambiguity). However, as shown in Jazdzewska's analysis, in the course of the narrative the reader is

[20] For an instructive presentation and discussion, see NILSSON, *The same story* [see n. 14], pp. 203-205.

[21] See HERO, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], pp. 96-97. On Arabs in Byzantine hagiography, see N. KOUTRAKOU, *Language and Dynamics of Communication in Byzantium: the 'Image' of the Arabs in Hagiographical Sources*, in B. CROSTINI – S. LA PORTA (eds), *Negotiating Co-Existence: Communities, Cultures and Convivencia in Byzantine Society* (*Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium*, 96), Trier, 2013, pp. 45-62; S. EFTHYMIADIS, *Re-reading the Life of St Demetrianos of Chytri / Kythrea (BHG 495)*, in *RSBN*, 49 (2012), pp. 263-274.

[22] As also expressed by JAZDZEWSKA, *Hagiographic Invention* [see n. 11], p. 260. The present article owes much to the analysis of Jazdzewska. See also M. HINTERBERGER, *Byzantinische biographische Literatur des 10. Jahrhunderts: Quellenkritik – reizvolle Erzählungen – Fiktion*, in S. ENDERWITZ – W. SCHAMONI (eds), *Biographie als Weltliteratur. Eine Bestandaufnahme der biographischen Literatur im 10. Jahrhundert*, Heidelberg, 2009, pp. 57-81, and M. MULLETT, *Novelisation in Byzantium* [see n. 16].

[23] See also NILSSON, *The same story* [see n. 14], pp. 203-205.

offered various reasons to doubt this, esp. the presence of two secular narrators (the main narrator and the hunter) and their doings. Even the monk Symeon, to whom our narrator allegedly owes both the story and the exhortation to write the story, turns out to be staged more multi-facetted than required by the hagiographical genre. At some point the veracity of Symeon's words is even questioned by the narrator.[24] In fact, every appearance of another subordinated narrator further opens the field for alternative readings, and in itself forms a continuous drama, with a number of themes played out on several levels. In this way hagiographic features take on new meaning: perhaps surprisingly the outcome of this hard confrontation of something solidly well-known (viz. the hagiographical discourse) with the strange and unsettling world of the other is a certain degree of realism. In the following a mostly continuous reading of the *Life*, with some flashes back and forth, will attempt to establish what are here taken to be the central themes of the *Life*: beauty, knowledge, and gain.

In the prologue, the author/narrator of the text insists – in a way thoroughly conventional for Byzantine hagiography – on the usefulness of his story, since it leads to emulation, and he asks for the readers' benevolence and attention.[25] However, neither his story nor his own person is as conventional as the beginning and the end of the text seem to suggest. Not long after claiming usefulness for his story, the narrator, less conventionally, contends that since "there is a reward for obedience and the subject is salvation and is here blessed, I should reasonably be acquitted of the charge of arrogance". [26] The story is somehow a 'reward for obedience', and the following passage makes it clear that his obedience concerns the monk Symeon, whom our narrator promised to write the story of Theoktiste. Gestures of humility, such as claiming no personal initiative or authorship for a text, are common among hagiographers, but reward (or pay, *misthos*) comes out strange in this context. As will become clear further below, this statement is only the first in a row that establish reward/gain as a central theme in the story.

[24] Niketas Magistros, *Vita S. Theoctistae*, in H. Delehaye (ed.), *Acta Sanctorum, vol. Novembris IV*, Bruxelles 1925, (henceforth *VT*), p. 227, A.2-3: Ταῦτα δὲ ἔλεγεν, εἴτε πλαττόμενος εἴτε ἀληθεύων, λέγειν οὐκ ἔχω; Hero, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 106. The translation of Hero will be used throughout this article (with British spelling), with slight adjustments when so indicated.

[25] *VT*, 224-225B; Hero, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], pp. 101-102.

[26] Hero, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], pp. 102-103, slightly adjusted. *VT*, 225, D7-8: Πλὴν ἐπεὶ καὶ τῆς ὑπακοῆς ἔστι μισθὸς καὶ σωτήριον τὸ πρᾶγμα καὶ μακαρίζεται, εἰκότως τῆς ἐνοχῆς τοῦ θράσους ἀπολυθήσομαι.

More estranged from conventions of hagiography are some other features of our narrator. Just before talking of reward, he makes the following assertion:

> Still, I do not know how I forgot myself and proceeded to write such a story, seeing that by my words and deeds I am far removed from what I describe and am aware that such compositions befit other men whose exertions and lives rival those of the persons they praise. (Hero, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 102)
>
> Ἀλλὰ γὰρ οὐκ οἶδ᾽ὅπως ἐπιλελησμένος ἑαυτοῦ καὶ λόγῳ καὶ βίῳ μακρὰν ἀφεστὼς τῶν λεγομένων καὶ ἄλλοις εἰδὼς προσήκειν τοιαῦτα συγγράφειν, οἵ τοῖς εὐφημουμένοις ἐφαμίλλους καὶ τοὺς ἀγῶνας ἔχουσι καὶ τοὺς βίους, πρὸς τὴν τοιαύτην προήχθην γραφήν. (*VT*, 225, D1-6)

That the narrator is not the ordinary type of hagiographer is obvious in this confession not only to being ill equipped (which is conventional) but also to leading an unfitting life. The reasons for the latter are disclosed when the narration commences after the prologue. Our narrator is not an ecclesiastical person, nor a devotee of the saint; he is a young imperial employee, and at the beginning of the story he is a young official in the retinue of general Himerios on an imperial mission to Arab-occupied Crete. The aim, he says, was both to develop his military skills and to serve as some sort of ambassador.[27] From historiography we know Himerios, active as general in the years 904-911 under the emperor Leo VI (ruled 886-912), and the description of Niketas' role agrees with the fact that the author, Niketas Magistros, was later imperial envoy or ambassador on at least one – perhaps two – occasions.[28] At the time of composition, the emperor Leo was dead, a fact that is deeply deplored in the text, and Himerios' eventual military

[27] Hero, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 103: "I was sent <with Himerios> partly to campaign with him and make progress and in the exercise of command, skipping along, like a colt by the side of its mother, toward the <mastery> of the best strategies – for such was the intent of my late emperor – and partly to serve as an ambassador to the Arab conquerors of Crete"; *VT*, 225, E10-17: Ἐστελλόμην τοιγαροῦν, τοῦτο μὲν ἐκείνῳ συστρατευόμενος καὶ προβιβαζόμενος εἰς τὸ πρακτικὸν τῆς στρατηγίας, οἷα πῶλος μητρὶ πρὸς τὰ γενναιότητα τῶν στρατηγευμάτων συσκαίρων – οὕτω γὰρ ἦν ὁ τοῦ μακαρίτου μου βασιλέως σκοπός – τοῦτο δὲ πρεσβευσόμενος πρὸς τοὺς τὴν Κρήτην ἔχοντας Ἄραβας. The double role of Niketas' mission is not discussed by Westerink or Jazdzewska.

[28] Niketas was sent officially to the Bulgars in 927 and lead back Peter the Bulgarian, who then married Niketas' daughter Maria (later renamed Irene). He may also have been the 'Niketas the protospatharian, the Helladian' sent under Zoe in 914, also to the Bulgarians – Westerink, *Nicétas Magistros* [see n. 5], p. 25. Also John, correspondent of Niketas in several letters, had been an envoy to 'the barbarians', see *ibidem,* letters 25-29, 35-36. On the meaning of *Helladikos*, see A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition* (*Greek Culture in the Roman World*), Cambridge, 2007, pp. 173-174.

defeat in 911 is glossed over, it seems, for diplomatic reasons.[29] We may safely assume that this historical frame, however fictitious the story, was meant to highlight a self-portrait, placing the narrator/author securely in the imperial-administrative world, rather than in that of hagiography.[30]

However, if meeting the Cretan Arabs, in whatever way, was the central prospect of the mission of our narrator, things soon turned out differently. As he explains, on their way to Crete a storm blocked further sea transport, and the decision was taken to seek harbour at the island of Paros. In a step-wise fashion the following events in the narration take us from administrative-military reality straight into a world of hagiographical fantasy, to a fairy-tale Paros devastated by impious Arabs. The decision to avoid the storm and to sail to Paros is explained through the secondary wish to "observe incidentally the situation on the island and to see the church of our Lady the Mother of God".[31] Such a desire could still comply with imperial procedures, as could the detailed description of the harbour and the church.[32] In carefully picturing the church, the narrator does not fail to mention the columns "of imperial stone", thereby giving not only information on the stone used, but also on the political structure that in former times had ensured the safe construction of the Byzantine church.[33] But the description of the church soon becomes a full-fledged ekphrasis, where the art and intention of the stonecutter and the splendour of the marble get full attention.[34] This image-producing prose reaches its peak with the description of the smashed ciborium – the altar canopy – whose stone is compared to that of a statue of the pagan moon goddess, Selene. This step in the depiction completely divests the ekphrasis of any hagiographical intention, and it is no coincidence that the passage with this description contains the first allusion (of at least two) to the ancient erotic novel of Achilles Tatios.[35] The art of the stonecutter becomes an emblem of the art that now seems to be the sole preoccupation of the narrator, after having reached Paros. No effort goes into describing the situation on the island, as was explicitly intended

[29] *VT*, 225, E; Hero, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 103.

[30] See also Jazdzewska, *Hagiographic Invention* [see n. 11], p. 262.

[31] Hero, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 103; *VT*, 226, A4-6.

[32] On the history of the church, see P. Zerlentes, *Περὶ τοῦ ἀξιοπίστου τοῦ συναξαρίου Θεοκτίστης τῆς ὁσίας*, in *BZ*, 10 (1901), pp. 159-165, and Hero, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 97.

[33] On the meaning of βασιλικοῦ … λίθου (*VT*, 226, A19-20), see Hero, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 104, n. 35.

[34] Also analysed in Jazdzewska, *Hagiographic Invention* [see n. 11], pp. 264-267.

[35] *VT*, 226, B17-18: διφρηλατοῦσαν ἐπὶ ταύροις Σελήνην. See Jazdzewska, *Hagiographic Invention* [see n. 11], p. 262. E. Vilborg, *Achilles Tatius, Leucippe and Clitophon* (*Studia graeca et latina Gothoburgensia*, 1), Stockholm, 1955, I.4.3.

when seeking harbour. Issues of importance to an imperial employee (population, trade, etc.) get no attention, despite the surprising fact – of which we are informed later – that the island is uninhabited, presumably due to Arab raids. Instead, we hear of the devastation exclusively through the smashed monuments that it has caused. The beauty of Byzantine art, threatened by some marauder, has now become the centrepiece of this hagiographical text, even if both religion and politics are involved. Generically speaking, we have temporarily moved away from both history and hagiography into novelistic aestheticism.

The observed vandalism instantly causes severe responses. Both the narrator and his companions direct heavy curses against the perpetrator, whose identity they do not know. At this point in the narrative, a person turns up:

> … all of a sudden we saw coming toward us a monk who had emerged from the wilderness and was stepping forward from the grove. His face was pale, his cheeks drawn, his feet bare, and he was all shrivelled up. He was wearing a hair shirt, a cape and head-cover similar to the shirt, and a leather belt around his waist. He was as hairy as a beast, as kind as an angel. For he did not look like a man who lived on bread, but like someone without flesh, almost without blood, in a word, like the abode of virtues or even of God Himself. (HERO, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 105)
>
> … δρῶμεν ἐξαπίνης μοναχὸν ὑπερκύψαντα τῆς ἐρήμου καὶ τοῦ ἄλσους προβαίνοντα καὶ ὡς ἡμᾶς ἀφικόμενον, ὠχρὸν τὸ πρόσωπον, σεσηρυίας τὰς παρείας, γυμνὸν τὼ πόδε, αὐχμηρὸν ὅλον· χιτῶνα τρίχινον, ἐπωμίδα καὶ τὸ κεφαλῆς κάλυμμα τῷ χιτῶνι παρόμοια, τὴν ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀφρῦν, ὡς θῆρα δασύν, ὡς ἄγγελον εὐμενῆ. Οὐδὲ γὰρ ἐῴκει ἀνδρί γε σιτοφάγῳ ἀλλ᾽ἀσάρκῳ μικροῦ καὶ ἀναίμονι, καὶ συνελόντι φάναι, ἀρετῶν ἢ καὶ αὐτοῦ Θεοῦ καταγώγιον. (*VT*, 226, D2-12)

The ascetic, who is identified as a *monachos*, a ‘monk’ or ‘hermit’, here appears through a mixed description that, at first, depicts him as a scary monster-like figure. His sudden arrival, right after heavy curses directed against some uncivilized person, together with his beast-like nature (“hairy as a beast”), and his possibly breadless nurture and bloodless body – the first of many Homericisms – cause fright, or at least some improper reaction among Niketas and his companions.[36] Other cases of scary ascetics may be found in Byzantine hagiography, but this is probably the only scene where classical ideals of civilization are so clearly spelled out to make us find conventional features of asceticism repulsive, at least at first sight. Apart from the physical description itself that presents the ascetic as a sort of Cyclops, the obvious reason for fearing this sudden intruder is the fact that

[36] The most obvious Homericism is σιτοφάγῳ, ‘bread-eating’, used to describe what the Cyclops was not (*Od.* 9.191).

we have just been hearing curses against some uncivilized smasher of architectural beauty. And the fright in the group is evident. Once the newcomer has introduced himself – a monk and a priest named Symeon, who has lived on the island for more than thirty years – Niketas and the rest fall to his feet and pray for forgiveness. They first took him for an uncivilized person, or at least for someone less than a priest, but they are pardoned straight away. For a moment, the monk has embodied the frightful other, the uncivilized smasher of beauty (who in reality is a marauding Arab, as we will soon learn, if we had not guessed it already). Symeon, who will be our second-level narrator – our ascetic guarantor for the truthfulness of the story – certainly makes a dubious entrée as a seemingly scary but in fact innocuous announcer of the true monster of this story.

Former scholarship has missed the drama of Symeon's intrusion into the story, representing for an instance the frightful Arab, probably because the passage is difficult and considered to be corrupt by the translator Hero.[37] But the scene is clear, and the short description of the misunderstanding gives a powerful insight into social and cultural notions at work. The classicizing vein of the scene and its twisted representation of asceticism do much to portray the urbanism of our narrator and of his group of imperially employed people, all part of an elite culture.[38] This is a meeting of top and bottom of society on a social scale; only their status according to religious parameters put them much more on a par, even with Symeon as the higher ranking given his priesthood. But the classicizing element implies even more. Due to the Homericisms in our text, reflected also in the curiosity of our narrator, he becomes – as already suggested by Jazdzewska – a sort of Odysseus, meeting a new type of dangerous monster, a hagiographical Cyclops, on this storm ridden sea voyage. And as in the Odyssey, some monsters are less monstrous than they seem. Symeon is not a monster, despite his being hairy like a beast. In fact, he discloses who the real beast is – it is the Arab commander Nisiris, based on Crete, the devastator of the ciborium, who receives this predicate.[39] On a raid to the island, this Nisiris

[37] *VT*, 226, E9-11: τοῖς ποσὶ προσπέσοντες ᾐτοῦμεν εὐχὴν καὶ συγγνώμην τῆς διαγνώσεως. The translation of Hero here introduces a conjecture into the Greek text, producing a wrong translation. Since διαγνοέω can mean 'be ignorant' (see *LSJ*, under 'διαγνοέω'), there is no problem in taking διάγνωσις to mean 'ignorance'; συγγνώμην τῆς διαγνώσεως therefore means 'pardon for <our> ignorance', which fits Symeon's subsequent professions of pardoning and forgiveness (παρακλήσεως ... μὴ ἀθυμεῖν ... μακρόθυμος ... ἄσωτον; *VT*, 226, E12, 13, 14, 16).

[38] On the difference in social status of the persons depicted, see also JAZDZEWSKA, *Hagiographic Invention* [see n. 11], p. 277.

[39] Nisiris comes out a monster unequivocally in the question of the narrator: *VT*, 227, B6: ποία τις ἡ θηριώδης ἐκείνη ψυχή …; HERO, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 107: "What beastly soul?".

tried to steal the ciborium but was miraculously prevented from taking it through the entrance doors of the church, even after digging out the walls. The idea of the beast will receive further development in the story, and in the narrative sequence it is Symeon's monster-like nature in combination with his angelic features that make our narrator think that he does "not lack communion with the Divine" and make him ask to tell more.[40] As it turns out, Symeon – a character of a possibly split nature – is a keen and demanding storyteller, of a story with several layers of meaning.

Once asked to narrate more, Symeon's person becomes very much present, even if he says he will say no more about himself (out of humbleness, the sincerity of which the narrator chooses to doubt). Described in almost Neoplatonic terms as someone really in communion with the Divine, Symeon has a plea. He begs our narrator not to excuse himself on the ground of lack of ability, too much work, or obligations to his children, but to grant him a special favour, namely to write down the story he will tell, once he is back home, viz. in Constantinople. He will be the one to earn the reward for the tale, he insists, reminding us of the initial proclamation of our narrator concerning reward.[41] He invites our narrator to take a seat, and the site of the storytelling is suddenly transformed into a ruinous *locus amoenus*:

> There were some fallen blocks and columns as well as thick green grass and a spring gushing out fresh water and the whole place was filled with quiet and was suitable for godly tales. (HERO, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 106)
>
> ἦσαν δέ που καὶ λίθοι καὶ κίονες τοῦ συμπτώματος καὶ πόα συχνὴ καὶ χλοάζουσα καὶ πηγὴ νάματος, ἡδὺ ποτὸν ἀποβλύζουσα καὶ ὁ χῶρος ὅλος ἡσυχίας ἀνάπλεως καὶ διηγημάτων θείων ἐπάξιος. (*VT*, 227A, 14-19)

The idyllic natural surroundings seem to be have been taken out of a novel, and an allusion to Achilles Tatios' erotic novel *Leukippe and Kleitophon* can indeed be detected here.[42] The fallen blocks and columns, however, remind us of the devastated architecture and point to the derelict state of the island. It may be taking the Arabicization too far to claim a loan here from the poetic form of the Arab *qaṣīda*, which required the praise of a deserted place or camp.[43] However, knowledge of Arabic poetics seems to have been present

[40] HERO, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 106, slightly adjusted; *VT*, 226, E21-22: οὐ γὰρ ἀμοιρεῖν ὁμιλίας ἐῴκει θεϊκῆς.

[41] *VT*, 228, A10-11: αὐτὸς κερδανεῖς τὸν ἐκ τούτων μισθόν; HERO, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 108: "you yourself will be rewarded because of this."

[42] VILBORG, *Achilles Tatius* [see n. 35], I.2.3.

[43] R. JACOBI, *The Origins of the Qasida form*, in S. SPERL – C. SHACKLE (eds), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*. 1: *Classical Traditions & Modern Meanings*, Leiden, 1995, pp. 31-34.

in Constantinople at least by the end of the century,[44] and just such a literary loan would be the kind to be acknowledged and recognized by a connoisseur audience. Furthermore, Niketas' acquaintance with the Arab world may have been more extensive than directly displayed. His role as envoy to the Cretan Arabs – apparently independent of the command of Himerios – was singled out at the beginning of the text, and according to Byzantine chroniclers Niketas' grandfather had been taken hostage by Cretan Arabs.[45] In the community of envoys to foreign courts and rulers, a fairly rich knowledge of foreign culture would be imaginable. But apart from the question whether Ancient Greek or Arab poetics is more important here, beauty is once again, especially in contrast to the scary monster, the main attraction of the text, and given the combination of capacities as envoy to the Arabs and learned writer, the knowledge of our first-person narrator is highlighted.

A new shift in register takes place with Symeon's story of the Euboean hunter, whom he met on Paros several years earlier. As we saw, our first-person narrator makes Symeon tell more, because he believes he had more divine speech in him. However, the hunter – the first main character of Symeon's tale –, though a pious man, turns out be also a very simple person. His interest is gain: he was on Paros for the hunt. The stem *ther-*, 'beast-', appears again, now describing the hunter's game, reminding us of the monster Nisiris as well as of Symeon's beastly side.[46] To the hunter, Paros is an *eremos*, a 'wasteland', where beasts are found in large quantities; again the uninhabited nature of the island is stressed. To the hunter's surprise, however, Paros also becomes the location of his encounter with the holy, in the person – and later the dead body – of Theoktiste. But whether speaking of game or relics, gain is the hunter's primary concern. He expects to "gain something very important" (in the first place certain weeds) from leaving his companions and going to the church. After his first meeting there with Theoktiste, he rejoices because God has found him "worthy to attain such treasure". When Theoktiste's body has disappeared, the hunter and his companions run around searching for it, as for "a divine treasure".[47] Gain also

[44] See G. E. VON GRUNEBAUM, *Eine poetische Polemik zwischen Byzanz und Bagdad im X. Jahrhundert*, in D. S. WILSON (ed.), *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives* (*Variorum Reprints*), London, 1976, ch. XIX (reprint of *Analecta orientalia*, 14 [1937], pp. 43-64) for poems written in Arabic at the behest of the emperor Nikephoros Phokas (ruled 963-969) and the reported impression, probably exaggerated, that the Caliphate's response is claimed to have made in Constantinople.

[45] WESTERINK, *Nicétas Magistros* [see n. 5], p. 24, with references.

[46] *VT*, 228, A15, θήραν πολλὴν; *VT*, 228, B19, θηράματος; *VT*, 230, D9-10, δυσθήρατον.

[47] HERO, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 109; *VT*, 228, B19 (this being a quotation from the *Life of Mary of Egypt;* see Hero's footnote), HERO, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 111; *VT*, 229, E1 and HERO, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 114; *VT*, 231, B6.

seems to be the explanation offered by the text for his strange behaviour in cutting off the hand of the deceased Theoktiste.[48] Despite the hunter's self-recrimination and confession to being a bumpkin (by the author ironically portrayed with allusion to Thucydides), he is simply cast as a relics hunter.[49] Again, the theme of gain picks up the theme of reward briefly mentioned by the prime narrator in the prologue. Gain is now firmly established as topic.

The story of the encounter with Theoktiste as recounted by the hunter, who also reproduces Theoktiste's own account of her life, is in a sense the central story of the *Life*, the innermost box of the Chinese box system. However, not only does this narration take up a relatively minor section of the whole text (roughly three out of fifteen pages in Hero's translation), it also – as noted by Delehaye and analysed by Jazdzewska – systematically copies and quotes the story of another well-known saint, viz. Mary of Egypt.[50] If we read the story of Theoktiste from the perspective of a person who is familiar with the story of Mary of Egypt, the deviations in the new story are sure to catch attention: Theoktiste was never a prostitute as Mary had been, but was abducted at a young age, together with others, by the same Nisiris we already heard of. His role as the ultimate evildoer in the story is confirmed here. Other important deviations concern primarily the fate of Theoktiste's dead body, her relics. Whereas Mary of Egypt received a proper burial at the hands of Zosimas, the person who meets her in the desert, the hunter in our story attempts to escape the island with the hand of the saint, which he has cut off. This theft is blocked by supernatural forces, which hold back the ship that is to take him and his companions back to Euboea.[51] When he realizes his mistake, the hunter returns the cut-off hand to the body. But once on sea he tells his company of the saint and they insist that they return to the island. There all they find are the marks left in the ground by the body, unlike in the case of Mary, who was found and buried. The main deviation in the *Life of Theoktiste* in its reuse of the story of Mary of Egypt is that in the end the saint is nowhere to be found, which offers an explanation for the fact that no relics of the saint remain (which seems to be the prime reason for the introduction of the hunter as an important participant in the story at all).

[48] Rather than as an act pertaining to his profession as a hunter, as suggested in JAZDZEWSKA, *Hagiographic Invention* [see n. 11], p. 273.

[49] *VT*, 230, D; HERO, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], pp. 113-114.

[50] On this, see DELEHAYE, *De S. Theoctiste* [see note 1], pp. 223-224, and especially JAZDZEWSKA, *Hagiographic Invention* [see n. 11], pp. 267-278.

[51] This scene, involving theft and ships held back, exhibits many parallels to the *Life of Euthymios the Younger*, see KOUTRAKOU, *Language and Dynamics* [see note 21], pp. 51-53.

Despite deviations, this revised version of the story known to be that of Mary of Egypt is what makes the whole story a saint's life, even if it supplies no relics but only the account of their failed transfer. In fact, of all standard hagiographical elements, only the miraculous prevention of Nisiris' theft of the ciborium really fulfils the generic expectations. It is certain that many educated, and probably also many pious illiterate, listeners in Byzantium would have noticed this literary reuse. Some would also have perceived the hunter's function as less reliable than Zosimas's, the narrator in the *Life of Mary of Egypt*, for – as Symeon tells us – the story of Theoktiste is lacking in details, having no dependable source.[52] We can hardly imagine a well-read audience not entering upon this invitation to literary play and literary pleasure. The cleverly balanced literarization of a saint's life – upholding conventions enough to convince some, while going into dialogue on the issue of veracity with the sceptical – is the work of a sublime author, in control of his text, but probably also of an author addressing a very specific audience or writing for a very specific occasion.

The narration itself gives us only few direct clues as to the intended audience. From the story it seems that Niketas wrote it to fulfil his promise to Symeon, to record the story of Theoktiste and save it for posterity. We are reminded of Symeon's condition for telling the story, and our narrator, reinstating the recurring theme of gain, sums up that he is now fulfilling this obligation to the old man in delivering "the conspicuous profit of our visit to Paros, this … unexpected acquisition of our Cretan expedition, that is, this Life of the blessed Theoktiste".[53] The hunter's failed lust for gain has through storytelling been converted into the narrator's successful profit, after having fulfilled his obligations. Literature is aesthetically speaking the art and praxis that crowns all attempts at beauty, knowledge and gain in this story. Beauty is threatened by wild characters and Arab presence, but also enhanced by Paros as a *locus amoenus* and by Eastern modes of narration and possibly Arab poetics. Knowledge concerns the narrator's professional and literary abilities, but also Symeon's gem of a story. Gain is what the young narrator hopes to achieve by taking part as a young man in the military campaign, sailing to an island as did the hunter, but as in the case of

[52] *VT*, 232, A3-6; HERO, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 115. Ἀλλὰ τί πάθω τοῦ προστυχόντος τῇ μεγάλῃ μὴ κατὰ τὸν μέγαν ὄντος Ζωσιμᾶν, ὃς ἠπίστατο βίους καὶ ἀγῶνας ἀνιχνεύειν καὶ κατορθώματα …; On the importance of Zosimas as necessary intermediate between Mary and the audience, see S. CONSTANTINOU, *Female Corporeal Performances: Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women* (*Acta Universitatis Upsaliensis*, *Studia Byzantina Upsaliensia*, 9), Uppsala, 2005, pp. 75-76.

[53] HERO, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 115, slightly adjusted; *VT*, 232, D6-8: Τοῦτο τῆς ἐν Πάρῳ καταγωγῆς ἡμῶν τὸ περίβλεπτον κέρδος, τοῦτο τῆς ἐπὶ Κρήτην πορείας παρ᾽ἐλπίδας ἐμπόρευμα.

the hunter the narrator's gain is not the one expected but one of a more elevated nature, holy or even sublime.

But to whom is Niketas addressing this story? To search for its intended audience and aims we need to take a fresh look at the author and the date, and ask in which social setting an intricate composition as this could have fitted. Based on the age of his grandchild, Mary/Irene, who was old enough to marry Christopher Lekapenos in 927 and had three children by 933 or 934, Westerink put the year of birth of Niketas Magistros around 870. His birth should probably be pushed some years into the 870's, allowing him to be in his twenties when joining the expedition of Himerios "as a young colt" not before 904.[54] Furthermore, Westerink dated the composition of the *Life of Theoktiste* to the years of Constantine VII's minority (913-919). However, at least four points of evidence go against such an early dating. First, it would be strange to refer to Leo VI in the way our main narrator does in the *Life of Theoktiste* so shortly after his death. In the prologue Niketas says that he was selected for his mission by Leo VI "the pious emperor of blessed memory, the truly fortunate <emperor>, who took with him to the grave the <good> fortune of the Romans".[55] Leo died in 912, and such a statement shortly after his death would be offending to anyone then in power. Secondly, Niketas only became *magistros*, as he is called in the title of the *Life*, in the year 919, when helping Romanos Lekapenos to power.[56] Thirdly, in combination with this, we may suspect that the person talking of himself as a very young person, as a "colt", may now be a significantly older person (by at least, say, twenty years). Niketas would in 919 have been only fourteen years older (or less) than he was when taking part in Himerios' campaign. Finally, as Westerink has shown, verbal echoes of the Theoktiste text are found in the letters of Niketas, stemming from his period of exile near the Hellespont in the years 937-945 CE.[57] These echoes are extensive, making it much more probable that the composition of the *Life of Theoktiste* took place during these later years in the life of Niketas, rather than some twenty or thirty years earlier. All this makes a dating of the composition of the *Life of Theoktiste* to these years of exile much more probable, a possibility never considered by Westerink.

[54] *VT*, 225, E9-13: Ἐστελλόμην … οἷα πῶλος μητρὶ.

[55] HERO, *Life of St. Theoktiste* [see n. 6], p. 103; *VT*, 225, D18-21: ὑπὸ τοῦ μακαρίτου καὶ θεοσεβοῦς βασιλέως στελλόμενος, τοῦ εὐτυχοῦς ὄντως καὶ τὴν εὐτυχίαν Ῥωμαίων τῷ τάφῳ συνθάψαντος.

[56] For all information on Niketas' life, see WESTERINK, *Nicétas Magistros* [see n. 5], pp. 23-38.

[57] *Ibidem*, pp. 41-43.

Such a later dating would make sense in various ways. When Niketas in the *Life of Theoktiste* declares that Leo VI took all the good fortune of the Byzantine Empire with him to the grave, he does so not to blame Leo but to denigrate the intervening period, i.e. the time between the death of the emperor and, as we shall argue here, the (true) accession of his son Constantine VII to the throne in 945. Only because the son is in power can the words on Leo VI be taken as a laudation of the ruling emperor, for the greatness of the father reflects on his son. Such a view was in no way obvious to be pronounced by Niketas Magistros. From an early date he had sided with Romanos Lekapenos, who rose to power in 920 through a coup against the minor Constantine VII, and in 927 Niketas married his daughter Maria/Irene to Christopher, son and soon also co-regent of Romanos Lekapenos. Niketas was a full-fledged Lekapenian at least, it seems, until 937 when he was sent into exile, allegedly for inciting Christopher to attempt a coup against his father, and he was forced to take monastic vows.[58] In his exile, Niketas complains of injustice being done to him (without explaining his actual involvement), and around 945, when the imperial power had shifted, he starts begging the now ruling Constantine VII to be allowed back to Constantinople.[59] Seeing the verbal echoes between the *Life of Theoktiste* and, in particular, letters dating from 944 and 945, it seems natural to assume that part of Niketas' activities in exile consisted of writing the *Life of Theoktiste*.[60] This writing may even be the reason why he refers to himself as "an old man who wants to play".[61] Not complying with many of the rules of hagiography, he was at least in a very common position of hagiographers, that of the reluctant monk. Selecting a particular event from his long imperial career, a positive result of a mission under Constantine's father Leo – diplomatically avoiding any mention of the disastrous outcome of Himerios' campaigns –, Niketas hoped to ingratiate himself to the new emperor Constantine VII. Framing the text in what resembles an envoy's report, Niketas hoped that he would be recognized – even after many years – as a gifted and knowledgeable employee, who could probably serve again. In these years Constantine VII was planning an expedition against the Cretan Arabs. These plans led to the unsuccessful campaign of 949. Niketas could have known of these plans and designed a petition letter (letter 31) and a hagiographical work to offer his expertise. This is the reason why gain is so important as a theme in the story of Theoktiste. And, attuning his pen

[58] *Ibidem*, p. 37.
[59] Letter 31 *ibidem.*
[60] See the list *ibidem,* pp. 41-43.
[61] Letter 31 *ibidem*, l. 28, γέροντα παῖξαι βουλόμενον.

to the taste of the most literary emperor ever to rule in Byzantium, Niketas expected a reward, namely the return to the intellectual, art-loving circles of the capital, not in the least because of his knowledge of things Arabic.

We do not know if the *Life of Theoktiste* was ever read by or to Constantine VII. The texts suggest, through the first-person "I have come", that Niketas somehow performed it himself, but there is no way to tell.[62] Nothing suggests that Niketas, by now around the age of sixty, ever returned. We do know, however, that the *Life of Theoktiste* was read to a later emperor. According to the Georgian writer Eprem Mtsire, Basil II was infuriated when he heard those words about his predecessor Leo VI, clearly taking the words to imply some sort of insult to himself.[63] According to Eprem, this meant that Symeon Metaphrastes and his enterprise of hagiographical rewriting, including the *Life of Theoktiste*, lost favour at Basil's court. The convoluted praise, easily obscuring the original intention of Niketas' praise of Leo VI, may also have influenced Psellos in his misreading of the whole *Life* as pronounced in the first person by Symeon Metaphrastes.

In any case, misunderstandings abound concerning the *Life of Theoktiste*. From the narrator's and his fellow travellers' mistaking of a monk-priest for a Cyclops and via the faulty readings of Basil II and Psellos to its rich transmission, not in the least through its inclusion into the Metaphrastic menologion, the *Life of Theoktiste* has both charmed and provoked its readers and listeners, though perhaps not its primary intended reader or listener, Constantine VII. Nevertheless, the text is yet another example of the rich literary production that the reign of the promoter of the texts on the Synaxarion, the *Translation of the Mandylion* and the *Vita Basilii* has given us.[64] Apart from acting, as his father Leo VI did, as a wise author and preacher, Constantine seems at least in this case to have been approached or beseeched through the same medium. Hagiography had long been the conveyor of political or church political views. The career of Niketas the Paphlagonian is perhaps the clearest case.[65] However, the hagiographical activities of Niketas Magistros, the close ally of an emperor who was dethroned, present us with

[62] As noticed also *ibidem*, p. 28, the text presents itself as a speech through the παρῆλθον, "I have come", in both prologue and ending (*VT*, 225A and 232D), and it is therefore likely that is was really performed as such. Westerink (*ibidem*, p. 28) suggests a church in Constantinople as location, but there is no further evidence.

[63] On this and the following, see HØGEL, *Symeon Metaphrastes* [see note 1], pp. 66-70.

[64] The *Life of Basil the Younger*, with its references to Helena Lakapena, is possibly also connected in some way to the court of Constantine VII, see D. SULLIVAN – A.-M. TALBOT – S. MCGRATH, *The Life of Saint Basil the Younger. Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version* (*DOS*, 45), Washington, 2014, pp. 7-11.

[65] S. PASCHALIDES, *Νικήτας Δαβίδ Παφλαγών. Το πρόσωπο και το έργο του*, Θεσσαλονίκη, 1999; HØGEL, *Rewriting the Apostles in Byzantium,* forthcoming.

something new. Written in exile – though perhaps performed in Constantinople – the *Life of Theoktiste* is our first example of a Byzantine hagiographical text composed by an imperial insider with personal prospects in view, and with the new emperor as the primary intended reader. Imperial background is evident to the composition of other hagiographical texts in Byzantium: Euaristos' Synaxarion, Symeon Metaphrastes' menologion, possibly even Psellos' *Life of Auxentios*. However, written by an educated, imperially involved person to another, the *Life of Theoktiste* announces important new avenues of influence and imperial setting of Byzantine hagiography in the tenth and eleventh centuries.

Christian HØGEL
Centre for Medieval Literature
University of Southern Denmark
hogel@sdu.dk

SUMMARY

The tenth-century Byzantine hagiographical *Life of Theoktiste*, written by Niketas Magistros, has been read in various ways, not in the least intertextually and as the life of a non-existing saint. The present article further investigates the motives of the author, the social and cultural vision, as well as generic notions, embedded in the text, and offers a new date of composition for the *Life*, viz. in the middle of (rather than in the early decades of) the tenth century, connecting its composition to the literary tastes of the court of Constantine VII Porphyrogennitos.

UNE HOMÉLIE PSEUDO-CHRYSOSTOMIENNE INCONNUE « *IN ILLUD : ESTOTE PRUDENTES SICUT SERPENTES (MATTH. 10, 16), ET IN IOB* ».

INTRODUCTION, ÉDITION DU TEXTE GREC, TRADUCTION FRANÇAISE[1]

Une heureuse erreur qui s'était glissée dans la base de données *Pinakes*[2] a attiré mon attention vers l'homélie inédite publiée plus bas. En recherche des témoins manuscrits d'un rare sermon de Sévérien de Gabala, « In illud : *Genimina uiperarum* » (*CPG* 4236-3, *olim* 4947), dans le cadre de ma thèse de doctorat,[3] j'ai suivi la notice des *Pinakes* qui indiquait la présence de ce sermon de Sévérien aux folios 145vb-149ra du manuscrit *Meteora*, *Μονὴ ἁγίου Στεφάνου* 126. Mais une fois les vérifications faites, il s'avère que ce codex du XVI[e] siècle livre une homélie qui, il est vrai, traite des vipères, mais n'est pas le texte de Sévérien.

L'*incipit* du sermon nouvellement trouvé ne figure pas dans les répertoires classiques des œuvres patristiques[4] ou hagiographiques.[5] Le titre du sermon l'attribue à saint Jean Chrysostome[6] de manière tacite : la formule « Τοῦ αὐτοῦ λόγος » renvoie à l'intitulé de la pièce précédente, située aux ff. 142ra-145vb, où le nom de l'évêque de Constantinople est mentionné : « Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου λόγος... ».

Le manuscrit qui conserve le sermon a été décrit par Démétrios Z. Sophianos dans son catalogue des codex conservés au monastère de Saint-Étienne des Météores en Grèce.[7] Le catalographe date l'écriture de ses deux scribes

[1] Je tiens à remercier Marie-Ève Geiger (Lyon) pour une relecture attentive et critique du texte grec et de la traduction française.

[2] pinakes.irht.cnrs.fr (date de consultation 02.01.2017).

[3] « Sévérien de Gabala dans littératures arménienne et géorgienne », soutenue le 11 décembre 2014 auprès de l'Université de la Sorbonne et de l'Institut Catholique de Paris.

[4] Nous avons fait une recherche dans les deux volumes du père Chrysostome Baur (*Initia patrum graecorum*, vol. 1-2 [*ST*, 180-181], Città del Vaticano, 1955) et consulté la *Clauis Patrum Graecorum*.

[5] Les recherches dans la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* et les volumes d'Albert Ehrhard, *Überlieferung*, n'ont pas donné de résultats positifs.

[6] Le sermon est absent du répertoire des pièces pseudo-chrysostomiennes d'Aldama (J. A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum* [*Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, 10], Paris, 1965) ; il n'est pas non plus mentionné dans les volumes parus des *Codices Chrysostomici Graeci*.

[7] Δ. Σοφιανος, *Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων. Τόμος Γ΄. Τὰ χειρόγραφα τῆς μονῆς Ἁγίου Στεφάνου*, Ἀθῆναι, 1986, pp. 371-377 ; voir notamment p. 373, où l'incipit est aussi lu : τὴν ἡμῶν εὐσέβειαν (*legendum* ὑμῶν).

Byzantion 88, 237-255. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285452

(ff. 1r-223v et ff. 224r-430v) du XVIe siècle. Le texte est disposé en deux colonnes sur des pages en papier non filigrané.[8] Le manuscrit, légèrement mutilé au début et à la fin, contient 43 textes homilétiques et hagiographiques destinés à la lecture pendant l'année liturgique ; les dates liturgiques sont parfois marquées en marge supérieure à l'encre rouge. Cet homéliaire couvre le cycle mobile (les semaines préparatoires au Carême, le Carême, la Semaine Sainte et Pâques) et certaines fêtes du cycle fixe du mois de septembre jusqu'à août (les 8 septembre, 21 novembre, 3 et 25 décembre, 1, 6 et 18 janvier, 15 et 29 août) ; le recueil se rapproche ainsi du *Typus C* des « Sammlungen für das ganze Kirchenjahr » d'Ehrhard.[9]

Aucune date n'est donnée explicitement pour notre homélie, la vingt-et-unième du recueil ; on notera seulement qu'elle est placée entre les textes désignés à la lecture le troisième et le quatrième dimanche du Carême.[10]

Quant au contenu, l'homélie se divise distinctement en deux parties : l'*exorde*, §1-3, traitant des serpents à la suite de la lecture évangélique qui avait précédé l'homélie, et le *corps* du sermon, §4-11, consacré à la figure de Job. Une très brève conclusion s'agrège à la doxologie finale (§11).

Le sermon semble avoir été délivré après la lecture du passage évangélique ; en effet les auditeurs sont qualifiés de « ceux qui aiment et écoutent volontiers la sainte et divine Écriture » (§1 : τῆς ἱερᾶς καὶ θείας γραφῆς ἐραστὰς καὶ φιλοακροάμονας). Le début de l'homélie se présente comme un commentaire de Matth. 10, 16 : γίνεσθε φρόνιμοι ὡσεὶ ὄφεις, « soyez prudents comme les serpents ». Le texte du verset évangélique n'est pas cité dans l'homélie, mais une série de renvois internes reproduit les unités lexiques de l'Évangile : τοῦ *ὄφεως* ἐπιδείξασθαι *φρονιμότητα*, *φρόνιμος* δὲ ὢν ὁ *ὄφις*, *φρόνιμος* γὰρ ὢν, καὶ ἑτέρα *φρόνησις* εὑρίσκεται ἐν τῷ *ὄφει* etc.

Le serpent

Le commentaire de l'image évangélique du serpent se base sur les idées du chapitre du *Physiologus* consacré aux coutumes du serpent. Sur le plan lexical le texte de notre homélie diffère des trois rédactions du *Physiologus*

[8] Dimensions : 302 × 200 mm, espace écrit 212 × 140 mm ; 24-25 lignes par colonne.

[9] Cf. Ehrhard, *Überlieferung*, I.1, Leipzig, 1937, pp. 218-234.

[10] Dans la liturgie byzantine la lecture du passage Matth. 10, 16, qui est commenté dans l'exorde de l'homélie, est assignée au mercredi de la troisième semaine après la Pentecôte (d'après les tables byzantines des lectures liturgiques éditées dans : C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, 1. Band, Leipzig, 1900, p. 348). On retrouve également cette lecture au 27 juillet, pour la fête de saint Pantéléèmon, et au 1er août, pour la fête des saints martyrs Macchabées (voir J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, Tome I, *Le cycle des douze mois* [*OCP*, 165], Rome, 1962, pp. 352-353 et 356-357 respectivement). Ces dates ne correspondent pas à l'emplacement liturgique de notre sermon à l'intérieur de notre homéliaire.

établies par Francesco Sbordone[11] ; toutefois, les idées sont strictement les mêmes, comme l'on peut voir dans tableau des correspondances ci-dessous. La séquence des épisodes du *Physiologus* n'est pas respectée dans notre texte : ainsi l'épisode de la sauvegarde de la tête du serpent est séparé de son appendice moralisateur par l'épisode de la boisson d'eau.

In illud: ***Estote prudentes***	***Physiologus*, réd. 1, chap. 11**	***Physiologus*, réd. 2, chap. 24**	***Physiologus*, réd. 3, chap. 9**
§2 : ὅταν συναντήσῃ ἀνθρώπῳ βουλομένῳ αὐτὸν θανατῶσαι, πρῶτον τὴν κεφαλὴν κατακρύπτει καὶ εἴτε τρώγλην εὑρήσει, εἴτε ὀπήν, εἴτε λίθον, ἐκεῖ τὴν κεφαλὴν ὑποτίθησιν. Καὶ τὸ μὲν σῶμα ἐκδίδει **εἰς πληγάς**, τὴν δὲ κεφαλὴν <...>, ἵνα διασώσηται. Καὶ τὰ ἄλλα τραύματα διὰ βοτάνων θεραπεύεται, ἐὰν δὲ λάβοι κατὰ τῆς κεφαλῆς, οὐκέτι αὐτοῦ ἐστι λοιπὸν ἀνάκλισις, οὔτε θεραπεία. Φρόνιμος γὰρ ὤν, οἶδεν ὅτι ἐὰν μόνον τὴν κεφαλὴν διασώσηται, τἄλλα πάντα μέλη τοῦ σώματος ἐν ὑγείᾳ διάκεινται.	SBORDONE, p. 43 : Τετάρτη φύσις τοῦ ὄφεως. ὅταν ἐπέλθῃ αὐτῷ ἄνθρωπος θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι, ὅλον τὸ σῶμα αὐτοῦ εἰς θάνατον παραδίδωσι, τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ μόνην φυλάσσων.	SBORDONE, p. 251 : Τετάρτη φύσις τοῦ ὄφεως· ὅταν δὲ πάλιν πολεμῆται ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὄφις, ὅλον τὸ σῶμα αὐτοῦ προδίδωσιν **εἰς μάστιγας**, τὴν δὲ κεφαλὴν αὐτοῦ πανταχόθεν δι'ὅλου τοῦ σώματος σκέπει.	SBORDONE, pp. 272-273 : Ἡ πρώτη φύσις ἐστὶν αὕτη· ὅταν μέλλῃ φονεῦσαι αὐτὸν ὁ ἄνθρωπος, ὅλον τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐκδίδωσιν εἰς θάνατον, τὴν δὲ κεφαλὴν τηρεῖ τοῦ μὴ μαστιχθῆναι.
§2 : Ὅταν μέλλῃ πίνειν ὕδωρ, ἐμεῖ τὸν ἐντὸς ἰὸν ἑτέρωθι, καὶ μετὰ τὸ πιεῖν ἐσθίει πόαν ἰοβόλον καὶ τότε συλλέγει ὃν ἔμεσεν ἰόν.	SBORDONE, p. 40 : Δευτέρα φύσις τοῦ ὄφεως. ὅταν ἔλθῃ ὁ ὄφις πιεῖν ὕδωρ εἰς πηγήν, οὐ φέρει τὸν ἰὸν μεθ'ἑαυτοῦ, ἀλλ'ἐν τῷ φωλεῷ αὐτοῦ ἀφίησιν αὐτόν.	SBORDONE, p. 249 : Ἡ δὲ δευτέρα φύσις τοῦ ὄφεως αὕτη· ὅτε οὖν ἀπέρχεται εἰς τὸ ὕδωρ ὥστε πιεῖν, τὸ φάρμακον αὐτοῦ ἐν τῇ φωλεᾷ αὐτοῦ ἀποτίθησι, καὶ οὕτω καθαρὸς πορεύεται καὶ πίνει, ἵνα μὴ τοὺς ἐσχάτως ἐξ αὐτοῦ πίνοντας καταφαρμακεύσῃ ἢ ἑαυτὸν ἀναιρῇ.	SBORDONE, p. 273 : Δευτέρα φύσις τοῦ ὄφεως· ὅτε πορεύεται ὁ ὄφις εἰς πηγήν τοῦ πιεῖν ὕδωρ, τὸν ἰὸν ἐν τῷ φωλεῷ αὐτοῦ ἀφίησι, καὶ οὕτω πορεύεται τοὺ πιεῖν ὕδωρ.

[11] F. SBORDONE, *Physiologus*, Milano – Genova – Roma – Napoli, 1936. Afin de ne pas alourdir la présentation du dossier nous nous contentons du texte de la rédaction 1 de Sbordone, sans recourir à l'édition de Dieter OFFERMANNS (*Der Physiologus nach den Handschriften G und M*. [*Beiträge zur klassischen Philologie*, 22], Meisenheim am Glan, 1966).

§3 : Ταῦτα δὲ οὐ μάτην εἴρηκεν ὁ σωτήρ, ἵνα ὥσπερ ἐκεῖνος σπουδάζει τὴν κεφαλὴν διασῶσαι, ὡσαύτως καὶ σὺ τὴν πίστιν διατηρήσῃς ἄσπιλον. (…) Ἐὰν δὲ χρήματα ἀπαιτηθεὶς εἴτε κτήματα ζητεῖ **ὁ διάβολος**, εἴτε κατὰ τοῦ σώματος ἐγείρει πληγάς, γενναίως ὑπόμεινον καὶ ἐπιδὸς διὰ τὴν ψυχήν σου πᾶσαν τὴν ὕπαρξίν σου καὶ εὐχαρίστησον τῷ θεῷ, μηδὲν ἀγανακτῶν.	Sbordone, pp. 43-44 : <Ἡ τετάρτη φύσις.> Ὀφείλομεν οὖν καὶ ἡμεῖς, ἐν καιρῷ πειρασμοῦ, ὅλον τὸ σῶμα ἑαυτῶν παραδιδόναι εἰς θάνατον, μόνην τὴν κεφαλὴν φυλάσσοντες, τουτέστι τὸν Χριστὸν μὴ ἀρνούμενοι, ὥσπερ οἱ ἅγιοι μάρτυρες· «παντὸς γὰρ ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν», ὡς γέγραπται.	Sbordone, p. 251 : <Ἡ τετάρτη φύσις.> Ὅταν ἴδῃς **τὸν διάβολον** πολεμοῦντά σε, μὴ ἀκούσῃς αὐτὸν καὶ κατακυριευθῇς ὑπ'αὐτοῦ, ἀλλ'ἀντιπολέμησον αὐτόν, καὶ φύλαξον τὴν σωφροσύνην σου ἄσπιλον καὶ ἀμόλυντον καὶ τὴν πίστιν σου ὥσπερ ὁ ὄφις τὴν κεφαλήν, καὶ οὕτως οὐ μὴ κυριευθῇς ὑπ'αὐτοῦ.	Sbordone, pp. 272-273 : <Ἡ πρώτη φύσις.> οὕτω καὶ σύ, ὦ ἄνθρωπε, ὅταν τις ἐκθλίβῃ σε διὰ τὸν Χριστόν, τήρησόν σου τὴν κεφαλὴν, τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ ἀπαρασάλευτον ἔχων etc.

On notera que trois développements zoologiques (cf. les phrases soulignées) n'apparaissent pas dans les rédactions anciennes du *Physiologus*. Le passage « καὶ μετὰ τὸ πιεῖν ἐσθίει πόαν ἰοβόλον καὶ τότε συλλέγει ὃν ἔμεσεν ἰόν » (§2) trouve un parallèle quelque peu éloigné dans la traduction métrique en néogrec publiée dans le même volume de Sbordone (p. 40) : « εἶθ'οὗτος πάλιν στρέφεται καὶ πίνει τὸ φαρμάκι ».

Il est évident que le lexique de notre texte est également distant des trois rédactions du *Physiologus* à la fois ; toutefois, il semble que la deuxième rédaction, dite « byzantine », lui est plus proche sur le plan des détails (cf. les phrases mises en gras). Ainsi, chez notre auteur et dans la rédaction 2 le serpent livre son corps « aux plaies » (εἰς πληγάς ou εἰς μάστιγας), tandis que dans la rédaction 1 et 3 il le livre « à la mort » (εἰς θάνατον). Ensuite, notre orateur et la rédaction 2 du *Physiologus* nomment le diable comme celui qui combat contre le chrétien et met en cause sa foi, alors que la rédaction 1 du *Physiologus* parle des persécutions et du martyr pour le nom du Christ ; la formule de la rédaction 3 est encore plus impersonnelle : « Lorsque quelqu'un t'importune à cause du Christ... » (ὅταν τις ἐκθλίβῃ σε διὰ τὸν Χριστὸν).

Si l'on accepte la datation de la rédaction « byzantine » proposée par Sbordone, à savoir le Ve ou le VIe siècle,[12] nous obtenons une limite *post quem* pour notre texte, si approximative soit-elle.

Le thème de la sagesse du serpent n'est plus repris dans la deuxième partie.

[12] Sbordone, *Physiologus* [voir n. 11], p. XII.

L'histoire de Job

La partie principale de l'homélie est un exposé moralisé de l'histoire de Job. Deux épisodes de sa catastrophe sont abordés : la perte de biens et d'enfants (§4-6, 9) et l'entretien avec sa femme (§10). La narration de l'exploit de Job est remplie de dialogues de Job avec le diable et avec son épouse ; ils sont construits sur les citations et les allusions bibliques.

L'exemple de l'ancien Job donne lieu à une critique contre « les gens d'aujourd'hui » (§5 et 7 : οἱ δὲ νῦν ἄνθρωποι) ; à peu près un quart du sermon est constitué de ce bloc moralisateur (§7-8). Le prédicateur reproche à son auditoire les défauts des gens vivant une vie séculaire : il met en garde contre l'attachement aux possessions, contre un chagrin excessif vis-à-vis de la mort du bétail (§5) et leur enjoint la paix avec les voisins et une attitude respectueuse envers leurs parents, aussi bien que le respect des prêtres (§8). Il n'est pas permis de recourir aux incantations magiques (ἐπῳδὰς) pour détourner les peurs nocturnes (§7). A un certain point le prédicateur répond aux riches qui se plaignent des malheurs qui leur arrivent et énumèrent les bonnes actions qu'ils avaient faites dans un élan religieux : pour se protéger des maux, il n'est pas suffisant de faire le bien, il faut éviter d'accomplir le mal (§7).

Il est curieux de voir quelles actions pieuses sont mentionnées (§7) : non seulement donner du pain ou de l'argent à un pauvre, mais aussi allumer une lanterne à l'église (ἕνα λύχνον ἐφωταγώγησεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ; ἧψας λύχνον καὶ ἐφωταγώγησας τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ), ou préparer un repas pour commémorer les saints (τράπεζαν εἰς μνημόσυνον ἁγίων ἡτοίμασεν).

On notera que le passage introduisant le discours de l'épouse de Job est marqué par une invective contre le genre féminin : pour l'auteur les femmes portent la perdition partout (§10 : ὥσπερ γὰρ πανταχοῦ τὸ γένος τῶν γυναικῶν γεγονότων ἡμῖν πρόξενον ἀπωλείας). Cette attitude va de concert avec une autre phrase au début de l'homélie, où l'orateur appelle la chute des premiers hommes « la transgression d'Ève » (§2 : διὰ τὴν τῆς Εὔας παράβασιν).

Mt. 10, 16 et Job 1-2 : quelques parallèles patristiques

L'image évangélique du serpent comme une créature sage (φρόνιμος) reflète, sur le plan lexique, l'imaginaire vétérotestamentaire du livre de Genèse, où cet animal est décrit à l'aide du même épithète, φρονιμώτατος (Gen. 3, 1), avant qu'il séduise Adam et Ève. Épiphane de Salamine a su inscrire l'image évangélique du serpent sage dans l'histoire de la chute

d'Adam et Ève pour créer une exégèse moralisante, tributaire, lui aussi, du *Physiologus*.[13]

Basile de Césarée[14] dépend également du *Physiologus* lorsqu'il explique la raison pour laquelle l'Évangile nomme le serpent « sage » (le fait qu'il cache sa tête de blessures), sans pourtant se rapprocher textuellement de l'une des rédactions du *Physiologus*, comme c'est le cas de notre homilétiste (voir *supra*). On remarquera aussi la dépendance vis-à-vis de la 3e rédaction du *Physiologus* que présente le sermon pseudo-chrysostomien *In pentecosten 1*, *CPG* 4536, *PG* 52, 805[15] : ce passage pseudo-chrysostomien entre en un parallèle très étroit avec une phrase du chapitre 9 de la 3e rédaction du *Physiologus*.[16]

Il est à noter que c'est seulement une partie de la phrase évangélique qui est commentée par notre prédicateur : la fin du verset qui parle de la simplicité des colombes n'est pas évoquée (Mt. 10, 16 : γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις *καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί*). L'interprétation de Grégoire de Nysse,[17] de Grégoire de Nazianze[18] ou encore d'Hésychius de Jérusalem,[19]

[13] Ἐὰν δὲ εἴπῃ «*γίνεσθε φρόνιμοι ὡς ὁ ὄφις καὶ ἀκέραιοι ὡς ἡ περιστερά*» (Mt. 10, 16), δεῖ ἡμᾶς ἐρωτᾶν καὶ γινώσκειν διὰ τί τὰ δύο ταῦτα πρόσωπα ἡμῖν εἰς διδασκαλίαν παρεισήγαγεν, τῆς τε περιστερᾶς καὶ τοῦ ὄφεως. οὐδὲν δὲ ἐν τῷ ὄφει φρόνιμον, πλὴν <τῶν> δύο τούτων, ὅτι ἐν τῷ διώκεσθαι γινώσκων ὅτι ἐν τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ ἡ πᾶσα ζωὴ αὐτοῦ τυγχάνει καὶ δεδιὼς τὴν ἀνωτέρω πρὸς αὐτὸν εἰρημένην ἀπὸ τοῦ θεοῦ διὰ τὸν ἄνθρωπον προσταγὴν ὅτι «*φυλάξεις αὐτοῦ κεφαλήν, αὐτὸς δέ σου πτέρναν*» (Gen. 3, 15), ὅλον τὸ σῶμα ἐνειλήσας ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ κρύπτει μὲν τὸ κρανίον ἑαυτοῦ, παραδίδωσι δὲ τὸ ἄλλο σῶμα (K. Holl [hrsg.], *Epiphanius, Ancoratus und Panarion*, Bd. 2 [*GCS*, 31], Leipzig, 1922, p. 60, ll. 10-19).

[14] Φρόνιμοί εἰσιν καὶ οἱ ὄφεις, καταδύσεις ἑαυτοῖς εὐτρεπίζοντες, καὶ ἐν τοῖς κινδύνοις παντὶ τρόπῳ τὰς ἐπὶ τὴν κεφαλὴν πληγὰς ἀποφεύγοντες (Basile de Césarée, *Homiliae super Psalmos*, *PG* 29, 445, l. 16).

[15] *Φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις*; Ὁ ὄφις κἂν μυρία λάβῃ τραύματα, τὴν δὲ κεφαλὴν διασώσῃ, ὅλος ἐστὶν ὑγιής. Οὕτω καὶ σὺ, κἂν χρήματα θέλῃ λαβεῖν ὁ ἐναντίος, δός· κἂν κτήματα, κἂν αὐτὴν τὴν ζωήν· μόνον τὴν πίστιν σου διατήρησον (*PG* 52, 805).

[16] Sbordone, *Physiologus* [voir n. 11], pp. 272-273, cf. aussi *supra*.

[17] Οὔτε τοῦ ὄφεως τὸ φρόνιμον ἐπαινετόν, οὔτε τῆς περιστερᾶς τὸ ἀκέραιον, εἰ ἐφ'ἑαυτοῦ μόνου δέοι λαμβάνειν τούτων ἑκάτερον. Ἀλλ'ἡ διὰ μέσου τῶν δύο τούτων σύγκρατος ἕξις ἀρετὴ γίνεται (Grégoire de Nysse, *De vita Moysis*, lib. II, dans H. Musurillo [éd.], *Gregorii Nysseni De vita Moysis* [*GNO*, vol. VII, pars 1], Leiden, 1964, p. 132, l. 19-24).

[18] Τὸ γὰρ τοῦ ὄφεως φρόνιμον περὶ τὸ κακὸν τῷ τῆς περιστερᾶς ἀκεραίῳ περὶ τὸ καλὸν ἀναμίξας, οὔτε τὸ φρόνιμον εἴασε κακοῦργον γενέσθαι, οὔτε τὸ ἁπλοῦν ἀνόητον· ἀλλ'ἓν ἀρετῆς εἶδος, ὡς μάλιστα ἐνῆν, ἐξ ἀμφοτέρων ἀπηκριβώσατο (Grégoire de Nazianze, *Funebris oratio in patrem* [Or. 18], *PG* 35, 1017, l. 28).

[19] «*Γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί*» (Mt. 10, 16)· καλὸν μὲν τὸ φρόνιμον, θαυμαστὸν δὲ ὡσαύτως τὸ ἀκέραιον, ἀλλὰ πρὸς ἑκατέρῳ συναπτόμενον τὸ ἐπωφελὲς καὶ τὸ χρήσιμον κέκτηται· καὶ οὔτε ἡ φρόνησις γυμνὴ οὔτε ἡ ἀκεραιότης ψιλὴ δικαιῶσαι δύναται καὶ διασῶσαι τὸν ἄνθρωπον καὶ τούτου χάριν δεῖ τὸ τῶν ὄφεων φρόνιμον καὶ τῶν περιστερῶν ὁμοῦ τὸ ἀκέραιον κτήσασθαι (Hésychius de Jérusalem, *In sanctum Procopium* [hom. 14], §8, ll. 9-15, éd. M. Aubineau, s.j., *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, vol. 1, *Les homélies I-XV* [*SH*, 59] Bruxelles, 1978, p. 558).

pour ne citer que ces trois auteurs, diffèrent à cet égard de notre homilétiste : ces pères insistent que ces deux images, celle du serpent sage et celle de la colombe simple, sont complémentaires l'une de l'autre et ne doivent pas être comprises séparément.

Une toute autre image de la sagesse du serpent nous est offerte par l'auteur de l'*Enarratio in Isaiam* conservée sous le nom de Basile de Césarée[20] : c'est la conduite du serpent dans sa vieillesse qui est ici mise en valeur et jugée digne d'imitation.

Les vicissitudes de Job exposées dans les livres 1-2 attiraient l'attention de bien de prédicateurs chrétiens en Orient et en Occident.[21] Il semble que l'exégèse de notre prédicateur est bien traditionnelle sur le plan éthique : le patriarche vétérotestamentaire est tout simplement le modèle d'un homme patient et d'un croyant confiant en Dieu. La dimension typologique de l'exégèse de l'histoire de Job, comme préfigurant les souffrances du Christ, chère pour les commentateurs latins du livre de Job,[22] n'est pas présente dans l'homélie. Le prédicateur se contente d'une interprétation moralisante de la figure de Job, sans répartir son exégèse à plusieurs niveau (littéral, allégorique, tropologique et encore anagogique) à l'instar de Didyme d'Alexandrie,[23] et sans chercher à résoudre le problème de théodicée en discutant la question de la liberté d'être humain vis-à-vis de la volonté de Dieu comme dans les fragments sur Job attribués à Jean Chrysostome.[24] Aucun point de contact ne semble exister entre notre texte et le commentaire authentique sur le livre Job de Chrysostome.[25] Au niveau du texte biblique,

[20] «*Γίνεσθε φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις*» (Mt. 10, 16). Τάχα διὰ τὸ φρονίμως καὶ συνετῶς ἀποξύεσθαι τὸ γῆρας· καὶ γὰρ ἐπειδὰν ἀποδύεσθαι δέῃ τὴν λεβηρίδα, στενῷ τόπῳ καὶ ἀκριβῶς προσφίγγοντι αὐτοῦ τὸ σῶμα ἐπιδοὺς ἑαυτὸν, οὕτω διείρων ἑαυτὸν, ἀποδύεται τὸ γῆρας (*CPG* 2911, *PG* 30, 120A-B).

[21] Pour l'ensemble de la tradition chrétienne, on verra un recueil de commentaires : M. Simonetti – M. Conti (eds.), *Job* (*Ancient Christian Commentary on Scripture*, *Old Testament*, 6), Downers Grove, 2006; pour un aperçu de la tradition exégétique occidentale de IV-VII s. concernant la figure de Job voir : K. B. Steinhauser, *Job in Patristic Commentaries and Theological Works*, dans F. T. Harkins – A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages* (*Brill's Companions to the Christian Tradition*, 73), Leiden – Boston, 2016, pp. 34-70; reste classique l'article Ch. Kannengieser, *Job chez le pères*, dans *DSp*, t. VIII, col. 1218-1225.

[22] Cf. Steinhauser, *Job in Patristic Commentaries* [voir n. 21], pp. 34-70.

[23] Cf. le chapitre *Ἀλλεγορία und ἀναγωγή im Hiob-Kommentar*, dans W. A. Bienert, *« Allegoria » und « Anagoge » bei Didymos dem Blinden von Alexandria* (*PTS*, 13), Berlin – New York, 1972, pp. 117-119 ; Kannengieser, *Job chez le pères* [voir n. 21], col. 1220-1221.

[24] On verra les passages sur le respect de Dieu envers de l'αὐτεξούσιον de l'homme : Jean Chrysostome, *Fragmenta in beatum Iob*, *CPG* 4444, *PG* 64, col. 524A, etc. ; cf. aussi Kannengieser, *Job chez le pères* [voir n. 21], col. 1221.

[25] Cf. les deux éditions du commentaire (*CPG* 4443) : H. Sorlin (éd.). Jean Chrysostome. Commentaire sur Job. T. 1. Chapitres I-XIV. [*Sources chrétiennes*, 346.] Paris, 1988 ; H. Sorlin (éd.). Jean Chrysostome. Commentaire sur Job. T. 2. Chapitres XV-XLII. [*Sources chrétiennes*,

notre orateur suit la traduction de la Septante, sans s'intéresser aux variantes d'Aquila ou Symmaque, comme Origène ou encore Chrysostome.[26]

Il est intéressant de noter que le lien entre les deux endroits bibliques qui forment notre sermon, Mt. 10, 16 et Job 1-2, se rencontre dans l'œuvre authentique de Jean Chrysostome, *Ad populum Antiochenum*, hom. IV, 5, *CPG* 4330.4, *PG* 49, 66.[27] L'exégèse de Mt. 10, 16, qui se fonde aussi sur le *Physiologus*, aboutit à la figure de Job ; tandis que cette liaison est bien concise chez Chrysostome, elle devient la raison d'être de l'homélie entière chez notre auteur.

Édition

Le texte de l'homélie est édité sur la base du seul manuscrit connu, *Meteora, Μονὴ ἁγίου Στεφάνου* 126, ff. 145vb-149ra. L'état du texte n'est pas idéal : nous avons relevé au moins trois lacunes latentes[28] au début du texte, dont l'une affecte l'*incipit* ; cela présuppose l'existence d'au moins un modèle. L'orthographe du copiste est plutôt correcte, mais chancelle parfois à cause des iotacismes ; elle a été normalisée dans l'édition. Une forme vulgaire d'aoriste sans augment a été corrigée d'office : περιαυλίζετο *cod.* pour περιηυλίζετο (§9).

Sergey Kim
Académie théologique de Moscou
kimserge@gmail.com

346.] Paris, 1988 ; U. et D. Hagedorn (hrsg. und übers.). *Johannes Chrysostomos Kommentar in Hiob*. [*Patristische Texte und Untersuchungen*, 35] Berlin, New York, 1990.

[26] Cf. par ex., Jean Chrysostome, *Fragmenta in beatum Iob*, *PG* 64, col. 512C, 520D etc.

[27] «*Γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις*» (Mt. 10, 16). Καθάπερ γὰρ ἐκεῖνος τὸ λοιπὸν προΐεται ἅπαν σῶμα, ὥστε διασῶσαι τὴν κεφαλήν· οὕτω καὶ σύ, κἂν χρήματα, κἂν σῶμα, κἂν τὴν παροῦσαν ζωήν, κἂν πάντα προέσθαι δέῃ, ὥστε διατηρῆσαι τὴν εὐσέβειαν, μὴ ἀθύμει. Ἂν γὰρ ἐκείνην ἔχων ἀπέλθῃς, πάντα σοι μετὰ πλείονος ἀποδώσει τῆς λαμπρότητος ὁ θεός, καὶ τὸ σῶμα μετὰ μείζονος δόξης ἀναστήσει πάλιν, καὶ ἀντὶ χρημάτων τὰ ἀγαθὰ τὰ πᾶσαν ὑπερβαίνοντα λόγου δύναμιν. Οὐχὶ γυμνὸς ἐπὶ τῆς κοπρίας ἐκάθητο ὁ Ἰώβ, μυρίων θανάτων χαλεπωτέραν ὑπομένων ζωήν; (cf. Job 1-2) Ἀλλ'ἐπειδὴ τὴν εὐσέβειαν οὐκ ἀπέβαλε, πάντα μετὰ πλείονος αὐτῷ ἐπανῆλθε τῆς περιουσίας τὰ πρότερα, σώματος ὑγεία καὶ κάλλος, τῶν παίδων ὁ χορὸς ἅπας, τὰ κτήματα, καὶ τὸ δὴ μεῖζον ἁπάντων, ὁ λαμπρὸς τῆς ὑπομονῆς στέφανος (*PG* 49, 66).

[28] Il y a peut-être une troisième lacune en §2, s'il ne s'agit pas d'une incohérence originelle d'organisation de la phrase ; n'excluant pas cette possibilité, nous ne l'avons pas marqué dans l'édition : Φρόνιμος δὲ ὢν ὁ ὄφις, <…>(?) οἶδε γὰρ ὅτι ἐν τῇ κεφαλῇ ἔχει καὶ τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, καὶ ὅταν συναντήσῃ ἀνθρώπῳ βουλομένῳ αὐτὸν θανατῶσαι, πρῶτον τὴν κεφαλὴν κατακρύπτει, καὶ εἴτε τρώγλην εὑρήσῃ, εἴτε ὀπήν, εἴτε λίθον, ἐκεῖ τὴν κεφαλὴν ὑποτίθησιν.

Summary

The article treats a hitherto unknown Greek homily on the serpent and on Job ascribed to John Chrysostom in the manuscript *Meteora, Hagiou Stephanou* 126; neither *CPG* nor *BHG* take this text into account. A brief introduction ventures to contextualise the newly discovered sermon within the patristic literature; the *Physiologus* is identified as one of the sources of its imagery. A French translation accompanies the *editio princeps* of the Greek text.

| Τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς τό· «*Γίνεσθε φρόνιμοι ὡσεὶ ὄφεις*». 145vb

1 <...> τὴν ὑμῶν εὐσέβειαν καὶ σεμνότητα, ὡς τῆς ἱερᾶς καὶ θείας γραφῆς ἐραστὰς καὶ φιλοακροάμονας ὑπάρχοντας, τὴν τοῦ ὄφεως ἐπιδείξασθαι φρονιμότητα καὶ τίνος ἕνεκεν μιμεῖσθαι τὸν ὄφιν.

2 Ἐπειδὴ καταρασάμενος τὸν ὄφιν ὁ θεὸς διὰ τὴν τῆς Εὔας παράβασιν καὶ τοῦτο προσέθηκε μετὰ τῆς κατάρας· «*Ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς. Αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν*». Φρόνιμος δὲ ὢν ὁ ὄφις, οἶδε γὰρ ὅτι ἐν τῇ κεφαλῇ ἔχει καὶ τὴν | ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, καὶ ὅταν 146ra συναντήσῃ ἀνθρώπῳ βουλομένῳ αὐτὸν θανατῶσαι, πρῶτον τὴν κεφαλὴν κατακρύπτει καὶ εἴτε τρώγλην εὑρήσῃ, εἴτε ὀπήν, εἴτε λίθον, ἐκεῖ τὴν κεφαλὴν ὑποτίθησιν. Καὶ τὸ μὲν σῶμα ἐκδίδει εἰς πληγάς, τὴν δὲ κεφαλήν <...>, ἵνα διασώσηται. Καὶ τὰ ἄλλα τραύματα διὰ βοτάνων θεραπεύεται, ἐὰν δὲ λάβῃ κατὰ τῆς κεφαλῆς, οὐκέτι αὐτοῦ ἐστι λοιπὸν ἀνάκλισις, οὔτε θεραπεία. Φρόνιμος γὰρ ὤν, οἶδεν ὅτι ἐὰν μόνον τὴν κεφαλὴν διασώσηται, τἄλλα πάντα μέλη τοῦ σώματος ἐν ὑγείᾳ διάκεινται. Καὶ ἑτέρα φρόνησις εὑρίσκεται ἐν τῷ ὄφει· ὅταν μέλλῃ πίνειν ὕδωρ, ἐμεῖ τὸν ἐντὸς ἰὸν ἑτέρωθι, καὶ μετὰ τὸ πιεῖν ἐσθίει πόαν ἰοβόλον, καὶ τότε συλλέγει ὃν ἔμεσεν ἰόν.

3 Ταῦτα δὲ οὐ μάτην εἴρηκεν ὁ | σωτήρ, ἵνα ὥσπερ ἐκεῖνος σπουδάζει b τὴν κεφαλὴν διασῶσαι, ὡσαύτως καὶ σὺ τὴν πίστιν διατηρήσῃς ἄσπιλον. Καὶ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἐὰν λάβῃ μυρίας πληγὰς ἐν τῷ σώματι, θεραπεύεται, κατὰ δὲ τῆς κεφαλῆς ἐὰν λάβῃ, οὐκ ἔχει θεραπείαν· οὕτω καὶ σύ, ἐὰν μυρίας ἁμαρτίας ποιήσῃς, δύνασαι διὰ μετανοίας σωθῆναι. Ἐὰν δὲ χρήματα ἀπαιτηθῇς, εἴτε κτήματα ζητεῖ ὁ διάβολος, εἴτε κατὰ τοῦ σώματος ἐγείρει πληγάς, γενναίως ὑπόμεινον καὶ ἐπιδὸς διὰ τὴν ψυχήν σου πᾶσαν τὴν ὕπαρξίν σου καὶ εὐχαρίστησον τῷ θεῷ, μηδὲν ἀγανακτῶν. Ἐὰν δὲ διὰ χρημάτων καταβάλῃ τὸν ἄνθρωπον ὁ Σατανᾶς εἰς *τὸ βάραθρον τῆς ἀπωλείας* διὰ λογισμῶν, κτισμάτων, ζῴων, γεννημάτων, οἴκων, ἐμπόρων, καὶ καταλάβῃ ὁ κλέπτης, | τί ὠνήσαντο τὰ ὑπάρχοντα; 146va

---

1 Mt. 10, 16 **6/8** Gen. 3, 15 **27/28** cf. Is. 14, 23

---

1 ὄφεις] add. εὐλόγησον cod. **2** <...>] lacunam supposui **13** <...>] lacunam supposui **24** ἀπαιτηθῇς] scripsi, -θεὶς cod.

Du même, homélie sur la parole: « *Soyez prudents comme des serpents* ».

1 <... il me revient> de démontrer à votre Piété et à votre Révérence, à vous qui aimez et écoutez volontiers la sainte et divine Écriture, ce qu'est la prudence du serpent et pour quelle raison <il est besoin> d'imiter le serpent.

2 En effet, Dieu, après avoir maudit le serpent à cause de la transgression d'Ève, il a aussi ajouté ceci à la malédiction: « *J'établirai une haine entre toi et la femme et sa semence. Lui, il guettera ta tête et toi, tu guetteras son talon* ». Or le serpent est prudent (car il sait que sa tête renferme à la fois la vie et la mort) et lorsqu'il rencontre un homme qui veut le tuer, il cache tout d'abord sa tête et, qu'il trouve une crevasse, un trou ou une pierre, il y enfouit la tête. Son corps, il le livre aux coups, mais sa tête <...>, pour la sauver. Les autres blessures, il les soigne à l'aide de plantes, mais s'il en reçoit une sur la tête, il n'y a plus de rémission ni de guérison pour lui. En effet, comme il est prudent, il sait que s'il arrive seulement à sauver sa tête, tous les autres membres du corps seront sains et saufs. Et l'on trouve un autre signe de prudence chez le serpent: lorsqu'il s'apprête à boire de l'eau, il vomit son poison intérieur ailleurs et, après avoir bu, il mange une plante qui génère le poison, et reconstitue alors le poison qu'il avait vomi.

3 Cela, le Sauveur n'a pas dit en vain, afin que toi aussi, tu préserves la foi intacte, tout comme celui-là se soucie de sauver sa tête. En effet, de même que celui-là, s'il reçoit des blessures innombrables au niveau de son corps, il se recouvre, mais s'il reçoit une blessure sur la tête, il n'y a pas de traitement; de même toi aussi, si tu commets d'innombrables fautes, tu peux être sauvé à travers le repentir. Et si l'on te demande de rendre des biens, soit que le diable cherche à obtenir des possessions, ou qu'il inflige des plaies au corps, supporte-le courageusement et donne toute ta propriété pour ton âme et rends grâce à Dieu sans te lamenter en rien. Or, si Satan jette un homme *dans le gouffre de la perdition* à l'aide des biens, par les pensées, les bâtiments, les animaux, les enfants, les maisons, les marchandises, et que le voleur les saisira, que valent les possessions?

1/2 Soyez – serpents] Mt. 10, 16 **7/9** Gen. 3, 15 **30** cf. Is. 14, 23

4 Διὰ τοῦτο καὶ γενναῖον Ἰὼβ πρῶτον ἠβουλήθη διὰ χρημάτων καταβαλεῖν, ἐνόμισε γὰρ ὡς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους εὑρεῖν κἀκεῖνον ἕτοιμον εἰς βλασφημίαν. Εἰσῆλθε καὶ εἰς τὴν βασιλικὴν αὐτοῦ ὕπαρξιν καὶ ἅπαντα ἐνεπύρισε. Κατὰ τὴν τοῦ πονηροῦ κακότεχνον ἐπίνοιαν οὐ πάντα ἐνεπύρισεν καὶ τὴν πάντων ἐφάπαξ τὴν καταστροφὴν ἐμήνυσεν. Ἐστοχάσατο γὰρ ἐν ἑαυτῷ ὁ πονηρός, ὅτι «ἐὰν ἅπαντα ὑφ'ἓν λάβω τὰ χρήματα καὶ τῶν ἁπάντων ἐφάπαξ ἐπενέγκω τῶν κακῶν, μία λύπη γίνεται αὐτῷ περὶ πάντων· ἐὰν δὲ καθ'ἓν λάβω, προσθήσω αὐτῷ λύπην ἐπὶ λύπην». Καὶ ταῦτα οὕτω κατανοήσας, ἤρξατο λαμβάνειν αὐτοῦ τὰς ἀγέλας. Ἐνεπύρισε τὴν ἀγέλην τῶν προ|βάτων καὶ ἔδραμε καὶ ἀπήγγειλε, λέγων· b «*Πῦρ ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέκαυσε τὴν ἀγέλην τῶν προβάτων, κἀγὼ ὑπελείφθη μόνος καὶ ἦλθον τοῦ ἀπαγγεῖλαί σοι*».

5 Ὁ δὲ πολύαθλος ηὐχαρίστησε, λέγων· «*Ὁ κύριος ἔδωκεν, ὁ κύριος ἀφείλατο, ὡς τῷ κυρίῳ ἔδοξεν, οὕτω καὶ ἐγένετο· εἴη τὸ ὄνομα κυρίου εὐλογημένον εἰς τοὺς αἰῶνας*». Ὁ δὲ πονηρὸς ταῦτα ἀκούσας, ἀπῆλθε καὶ ἐνεπύρισε τὴν ἀγέλην τῶν ὄνων καὶ τῶν καμήλων καὶ δραμὼν ἀπήγγειλεν αὐτῷ. Ὁ δὲ γενναῖος ἀκούσας, τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεκρίνατο. Εἶτα ἔλαβε τὰ ζεύγη τῶν βοῶν, εἶτα – <ἵνα> συντόμως εἴπω – πᾶσαν βασιλικὴν ὕπαρξιν ἐνεπύρισε, καὶ τὸν γενναῖον οὐκ ἴσχυσε σαλεῦσαι τῆς πίστεως. Οἱ δὲ νῦν ἄνθρωποι ἐπὶ ἑνὸς ζῴου θανέντος, μυρίας βλασφημίας κατὰ τοῦ δημιουργοῦ ὑφαίνουσι. Ἐκεῖνος ὁ μα|κάριος ἐπὶ τοσούτου πλήθους τῶν 147ra τετραπόδων καὶ ζῴων ἀπωλείας οὐκ ἐδυσπέτησεν, οὐκ εἶπε· «Κύριε, τοσαύτας σοι θυσίας προσήνεγκα, τοσούτους πένητας ἔθρεψα, τοσούτους πεινῶντας ἐχόρτασα· διατί μοι τοσαῦτα κακὰ ἐπήγαγες;»

6 Οὐδὲν τοιούτου εἶπεν, ἀλλὰ τῷ ἑνὶ ῥήματι ἐφήμωσε τὸν διάβολον, εἰπών· «*Ὡς τῷ κυρίῳ ἔδωκεν, ὁ κύριος ἀφείλατο· ὡς τῷ κυρίῳ ἔδοξεν, οὕτως καὶ ἐγένετο*. Ἔδωκε, μετέδωκα· ἔλαβεν, ἀπήλλαξέ με τῶν φορτίδων καὶ τῆς μερίμνης. Οὐ λυποῦμαι ἐπὶ τούτοις· οὐ γὰρ ἦσαν ἐμά, ἀλλὰ τοῦ δεδωκότος. Ἐγὼ οἰκονόμος τούτων ἐτύγχανον. Ἕως ὅτε εἶχον τῶν χρημάτων τὴν οἰκονομίαν, καλῶς οἰκονόμησα· ξένους συνήγαγον, ὀρφανῶν πατὴρ ἐγενόμην, χηρῶν | προστάτης, πεινόντων προνοητής, b

---

40/41 Iob 1, 16 **42/44** Ὁ^{2} – αἰῶνας] Iob 1, 21 **55/56** Iob 1, 21 **60/61** cf. Iob 31, 16-34

---

33 Κατὰ] conieci, καὶ cod. **47** ἵνα] supplevi, om. cod.

4 C'est pour cela qu'il a voulu d'abord secouer le vaillant Job à l'aide des biens, pensant le trouver prêt à blasphémer comme les autres hommes. Il a pénétré dans sa propriété royale et a tout incendié. Selon l'invention de l'art perfide du Malin, il n'a pas tout détruit et n'a pas annoncé la perte de tout une fois pour toutes. Le malin a raisonné ainsi en lui-même: « Si je prends tous ses biens d'un seul coup et si j'inflige tous les maux une fois pour toutes, il aura un seul chagrin à cause de toutes ces choses. Mais si je les lui ôte une par une, je lui ajouterai souffrance sur souffrance ». Ayant réfléchi ainsi, il a commencé par lui ôter les troupeaux. Il fit périr par le feu le troupeau des brebis, il courut et l'annonça, en disant: « *Le feu est tombé du ciel et a brûlé le troupeau des brebis; je me suis sauvé tout seul et je viens te l'annoncer* ».

5 Mais lui, l'homme aux multiples épreuves, a rendu grâces, en disant: « *Le Seigneur a donné, le Seigneur a repris; il est advenu ainsi, comme le Seigneur a voulu. Que le nom du Seigneur soit béni pour les siècles* ». Le Malin, écoutant cela, s'en alla et fit périr par le feu le troupeau des ânes et des chameaux, et il le lui annonça en courant. Mais, le vaillant, après avoir écouté, répondit de la même manière. Après cela, il lui ôta les attelages des bœufs, ensuite - pour le dire en peu de mots - il a détruit par le feu toute sa propriété royale et n'a pas pu ébranler le noble dans sa foi. Or, les hommes d'aujourd'hui composent des blasphèmes innombrables contre le Créateur pour un seul animal qui meurt. Ce bienheureux n'a pas ressenti du mal, ayant perdu une si grande quantité de bétail et d'animaux; il n'a pas dit: « Seigneur, je t'ai offert tant d'offrandes, j'ai nourri tant de pauvres, j'ai rassasié tant de personnes affamées: pourquoi m'as-tu rendu autant de maux? »

6 Il n'a rien dit de tel, mais a repoussé le diable avec un seul mot, en disant: « *Comme Seigneur a donné, le Seigneur a ôté; c'est comme le Seigneur a voulu qu'il est advenu*. Il a donné, j'ai partagé; il me l'a pris et m'a libéré du fardeau et du souci. Je ne me lamente pas de cela, car ces choses n'étaient pas à moi, mais à celui qui les a données. Moi, je n'étais que gérant de tout cela. Tout le temps où j'avais la gestion, j'ai bien géré: j'ai accueilli les étrangers, j'ai été le père des orphelins, le défenseur des

---

42/44 Iob 1, 16 **46/47** Iob 1, 21 **60/61** Iob 1, 21 **65/67** cf. Iob 31, 16-34

γυμνητευόντων ἀμφιασμός, καταπονουμένων παραμυθία· ἐγὼ ἤμην ὀφθαλμὸς τυφλῶν, ποὺς χωλῶν. Ὅτε ἠθέλησεν, ἔδωκεν· ὅτε ἔδοξεν αὐτῷ ἐκβάλλειν με τῆς οἰκονομίας, ἀφείλατο τὰ ἴδια. Ἔλαβεν οὐ τὰ ἐμά· πόθεν μοι ὑπῆρχον, εἰ μὴ θεὸς παρέσχεν; Ἔδωκεν, ἐχάρην· ἔλαβεν, οὐκ ἐλυπήθην. Ἅπαντα αὐτοῦ ὑπῆρχον τὰ θρέμματα, οἱ βόες, οἱ κάμηλοι, αἱ νομάδες, τῷ δεσπότῃ μου τῷ ἐν τῷ οὐρανῷ. Ἀπήνεγκε τὴν ἀπόκρισιν ταύτην, ὦ διάβολε, ὅτι τὰς ἀγέλας τῶν προβάτων καὶ τῶν βοῶν καὶ τῶν καμήλων καὶ τῆς λοιπῆς ὑπάρξεως, ὡς ἐπίστευσας τῷ Ἰώβ, πῦρ κατέφαγε, καὶ βλέπε τὴν ἐκείνου ἀπόφασιν· «Παρ᾽ἐμοῦ γὰρ οὐκ ἔχεις ἀκοῦσαι ῥῆμα | 147va
βλασφημίας». Ἐκεῖνος τοσαῦτα ἀπωλέσας, τὸν θεὸν οὐκ ἐπαρόργισεν, οὔτε ἐβλασφήμησε· καὶ ὅτε ἀπώλεσεν, οὐκ ἐλυπήθη.

7 Οἱ δὲ νῦν ἄνθρωποι, ὅτε λαμβάνουσι, τὸν δεδωκότα οὐ μνημονεύουσι, καὶ ὅταν ἀπολύουσι, ἄρχονται τὸν δημιουργὸν βλασφημεῖν καὶ ἐξαριθμοῦσι τὰ κατορθώματα αὐτῶν, εἴ που ἓν μέτρον ἢ ἕνα ἄρτον ἔδωκε πένητι, εἴτε ἕνα λύχνον ἐφωταγώγησεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, εἴτε τράπεζαν εἰς μνημόσυνον ἁγίων ἡτοίμασεν. Ἐκεῖνα μνημονεύουσι, λέγοντες· «Τοσαῦτα καλὰ πεποιηκότες, ἱνατί ἀπελάβομεν ἐναντία, ὧν ἐπράξαμεν;» Δεῖ οὖν σὲ μὴ μόνον τὰ βραχύτατα ἀριθμεῖν τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ ὅσα χαλεπὰ καὶ δυσφόρητα μνημονεύειν. Ἧψας | λύχνον καὶ ἐφωταγώγησας τὸν ναὸν τοῦ b
θεοῦ; Καλῶς. Ἀλλὰ μνήσθητί σου τὰς ἐπῳδὰς τῆς νυκτὸς καὶ ἐν ἡμέρᾳ. Ἔδωκας τῷ πένητι ἄρτον ἢ ὀβολόν; Κἀγὼ οἶδα. Ἀλλὰ μὴ ἐπαίρου, *μὴ σαλπίσῃς ἐνώπιόν σου, μὴ γνώτω ἡ ἀριστερὰ τῆς δεξιᾶς τὸ ἔργον*.

8 Τὸν πλησίον σου μὴ ἀδικήσῃς, ὀρφανὸν μὴ κακοποιήσῃς, τὴν χήραν μὴ καταδυναστεύῃς, τὸν πένητα μὴ παρίδῃς, τῷ γείτωνι μὴ φθονήσῃς, τοὺς συγγενεῖς μὴ ὀνειδίσῃς, τοὺς φίλους μὴ δολιεύσῃς, ἀδελφὸν μὴ συκοφαντήσῃς, γέροντα μὴ ἀτιμάσῃς, ἱερέα μὴ ὑβρίσῃς, γονεῖς μὴ κακολογήσῃς, τῆς ἐκκλησίας μὴ ἀποστῇς, τοῖς θεάτροις μὴ πλησιάσῃς, τῆς πορνείας ἀπέχου, τῆς ἀκυρολογίας μὴ προσέχου, τῆς φιλοξενίας μὴ ἐπιλάθου, τῆς μνησικακίας τὸν ἰὸν ἐκ τῆς καρδίας σου ἀπόρριψον, | καὶ τὴν 148ra

---

81/82 μὴ[2] – ἔργον] Mt. 6, 2-3

---

77 ἀπελάβομεν] scripsi, ἀπελάβαμεν cod. **79** Ἧψας] correxi, ἧψες cod.

veuves, le nourrisseur des affamés, le vêtement pour les nus, la consolation pour ceux qui souffraient; j'ai été l'œil des aveugles, le pied des boiteux. Lorsqu'il a voulu, il a donné; mais quand il lui a plu de m'enlever la gestion, il a repris ce qui était ses propres biens. Il n'a pas pris mes biens; d'où l'aurais-je, si Dieu ne me l'avait pas fourni? Il me l'a donné, je m'en suis réjoui; il me l'a pris, je ne me suis pas lamenté. C'est à lui qu'appartenaient toutes ces créatures, les bœufs, les chameaux, les bergers, - à mon souverain qui est aux cieux ». Repars avec cette réponse, ô diable, car les troupeaux des brebis, les bœufs, les chameaux et les autres possessions que tu croyais à Job ont été consumés par le feu, eh bien, regarde sa réaction: « Tu n'as pas à entendre de moi une seule parole de blasphème! » Ayant tant perdu, il n'a pas accusé Dieu ni blasphémé, et en perdant il ne s'est pas lamenté.

7 Alors, les gens d'aujourd'hui, en recevant, ne se souviennent pas de celui qui donne, et, en perdant, ils se mettent à blasphémer le Créateur et à énumérer leurs exploits: s'ils ont donné un morceau ou un pain entier à un pauvre, ou qu'ils ont allumé une lanterne à l'église, ou qu'ils ont préparé un repas pour commémorer les saints. Ils rappellent ces choses en disant: « Après avoir fait tant de bien, pourquoi recevons-nous le contraire de ce que nous avons accompli? » Eh bien, il te convient donc d'énumérer non seulement le peu de bien, mais de te souvenir aussi de toutes les choses honteuses et illicites. Tu as allumé une lanterne et as rendu clair le temple de Dieu? Très bien. Mais souviens-toi aussi des formules magiques que tu récites la nuit et le jour! Tu as donné du pain ou une pièce de monnaie à un pauvre? Je le sais aussi. Mais ne t'en vante pas; *ne sonne pas de la trompette devant toi; que ta main gauche ne sache pas l'œuvre de la droite*!

8 Ne commets pas d'injustice contre ton prochain, ne fais pas de mal à l'orphelin, ne tyrranise pas la veuve, ne méprise pas le pauvre, n'envie pas ton voisin, n'insulte pas tes proches, ne trompe pas tes amis, ne calomnie pas le frère, ne déshonore pas le vieillard, n'outrage pas le prêtre, n'injurie pas les parents, ne t'éloigne pas de l'église, ne t'approche pas de spectacles, abstiens-toi de la débauche, ne fais pas attention aux injuries, n'abandonne pas l'hospitalité, rejette de ton cœur le poison de la rancune et plante

---

90/91 Mt. 6, 2-3

ἀγάπην ἐν τῇ ψυχῇ σου ἐμφύτευσον, τῆς ἀληθείας μὴ ἀποστῇς, τῆς κατηγορίας μακρὰν ἀπόστηθι, τὴν εἰρήνην φίλησον, τὴν μάχην βδελύσσου. Ταῦτα πάντα φύλαξον καὶ οὐ μή σοι ἐπέλθῃ κακόν. Κἂν ἐπέλθῃ κρῖμά σοι θεοῦ, μὴ δυσφημήσῃς, ἀλλ᾽εὐχαρίστησον τῷ δεσπότῃ, λέγων· «*Εἴη τὸ ὄνομα κυρίου εὐλογημένον εἰς τοὺς αἰῶνας*».

9 Βλέπε τὸν Ἰώβ· πῶς πορφύραν περιεβάλλετο, πῶς ἐν λαμπρᾷ οὐσίᾳ κατηγλαΐζετο, πῶς ἐν αὐλαῖς χρυσολαμπέσι περιηυλίζετο, καὶ ἐν ὑστέροις ῥάκῳ εὐτελεῖ διὰ τὴν τοῦ σώματος γυμνότητα περιεβάλλετο καὶ ἐπὶ κοπρίας ἐκαθέζετο. Οὐκ ἠγανάκτησε κατὰ τοῦ δεσπότου ὑπὸ τῶν σκωλήκων κατεσθιώμενος, καίτοι ἠναγκάζετο βλασφημεῖν καὶ | b οὐκ ἠνέσχετο.

10 Ὥσπερ γὰρ πανταχοῦ τὸ γένος τῶν γυναικῶν γεγονὸς ἡμῖν πρόξενον ἀπωλείας, κἀκεῖνον ἡ ἰδία γυνὴ ἠνάγκαζε βλασφημεῖν λέγουσα· «*Εἰπόν τι ῥῆμα πρὸς κύριον, καὶ τελεύτα*». Καὶ ἀγανακτήσας κατ᾽αὐτῆς, ἀπώσατο αὐτήν, λέγων· «*Ὦ γύναι, ὡς μία τῶν ἀφρόνων γυναικῶν ἐλάλησας. Εἰ τὰ ἀγαθὰ ἐδεξάμεθα ἐκ χειρὸς κυρίου, τὰ κακὰ οὐχ ὑποίσομεν;* Ἄπελθε ἀπ᾽ἐμοῦ. Τί μοι κακὴν βουλὴν παρασκευάζεις, ὡς ἡ Εὔα τῷ Ἀδάμ; Οἱ σοὶ λόγοι ἀπωλείας εἰσὶ πρόξενοι, τὰ σὰ ῥήματα γεέννης εἰσὶ βουλεύματα, ἡ σὴ γνώμη πυρὸς αἰωνίου προευτρεπίζει μοι κόλασιν. Ἄπελθε ἀπ᾽ἐμοῦ, κακοσύμβουλε. Σὲ ὁ διάβολος ταῦτα ἐδίδαξεν, ἐκεῖνος τὴν γλῶτταν σου | 148va ἠκόνησεν ὡς τοῦ ὄφεως, καὶ τὸν ἰὸν τῆς ἀσπίδος ὑπέθηκε τοῖς χείλεσί σου. Ἱνατί τοιοῦτον ῥῆμα ἐλάλησας; Μή μοι γένοιτο βλασφημῆσαι τὸν θεὸν. Τί γὰρ κακὸν ἔπαθον, ἵνα εἴπω ῥῆμα πρὸς κύριον; Τί τῶν ἐμῶν ἀφείλατο; *Ὡς τῷ κυρίῳ ἔδοξεν, οὕτως καὶ ἐγένετο. Ἐγὼ δὲ γυμνὸς ἐξῆλθον ἐκ κοιλίας μητρός μου, γυμνὸς καὶ ἀπελεύσομαι ἐκεῖ*. Κἂν γάρ μοι νῦν οὐκ ἐχωρίζοντο ἀπ᾽ἐμοῦ τὰ χρήματα, ὁ θάνατος πάντως ἐχώριζεν αὐτὰ ἀπ᾽ἐμοῦ. Οὐδενὶ συναπέθανον τὰ χρήματα· ἐκ τῆς γῆς ἐγενήθησαν, εἰς γῆν καὶ ἀπῆλθον. Κἀγὼ πάλιν αὐτὸς *γῆ εἰμι καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσομαι*. Τί γάρ ἐστι τοῦτο τὸ σῶμα, εἰ μὴ *γῆ καὶ σποδός*; Οἱ σκώληκες οὖν οὗτοι οὐκ ἐμὲ | b κατεσθίουσιν, ἀλλὰ τὴν γῆν καὶ τὸν σποδόν· οὐ φοβοῦμαι αὐτούς· τὴν γὰρ ψυχήν μου ἀδικῆσαι οὐ δύνανται. Ταῦτα τὰ τραύματα οὐ βλάπτουσί μου τὴν ψυχήν·

93/94 Iob 1, 21 **97/98** cf. Iob. 2, 8 **102/103** Iob 2, 9 **104/105** Iob 2, 10 **112/114** Ὡς – ἐκεῖ] Iob 1, 21 **116** cf. Gen. 3, 19 **117** Gen. 3, 19 **118** Gen. 18, 27, cf. Sir. 10, 9

92 σοι[1]] correxi, σὲ cod. **101** γεγονὸς] scripsi, γεγονότων cod. **106** τῷ] scripsi, τὸν cod.

l'amour dans ton âme, ne t'éloigne pas de la vérité, fuis loin des accusations, aime la paix, éprouve du dégout pour la dispute! Garde tout cela et il n'est pas possible qu'il t'arrive du mal. Et s'il t'arrive un jugement de Dieu, ne blasphème pas, mais rends grâces au Maître, en disant: « *Que le nom du Seigneur soit béni pour les siècles!* »

9 Regarde Job: il s'habillait de pourpre, il brillait au milieu des biens somptueux, il résidait dans les cours dorées, et par la suite il s'est couvert des pauvres haillons pour couvrir la nudité de son corps et il s'est assis sur du fumier. Il ne s'est pas indigné contre le Maître, tout en étant mangé par les vers; il était pourtant forcé à blasphémer et il a refusé.

10 Car de même que le genre féminin nous est partout la cause de la perdition, lui aussi a été forcé à blasphémer par sa propre épouse, qui disait: « *Dis un mot contre le Seigneur et meurs!* » Et, s'indignant contre elle, il l'a repoussée et lui a dit: « Femme, *tu as parlé comme une des femmes insensées. Si nous avons reçu les bienfaits de la main du Seigneur, ne supporterons-nous pas les maux?* Éloigne-toi de moi. Pourquoi me donnes-tu un mauvais conseil, tout comme Ève à Adam? Tes paroles sont cause de la perdition; tes mots sont des conseils de la géhenne; ton avis me prépare la punition du feu éternel. Éloigne-toi de moi, conseillère du mal. C'est le diable qui te l'a enseigné, c'est lui qui t'a aiguisé la langue comme celle d'un serpent, et a mis le poison de la vipère sous tes lèvres. Pourquoi as-tu prononcé une telle parole? Puissé-je ne pas blasphémer le Seigneur! Qu'a-t-il pris de ce qui est à moi? *Il est advenu comme il a plu au Seigneur. Nu je suis sorti des entrailles de ma mère, nu je partirai là-bas*. Car s'il ne m'ôtait pas ces possessions maintenant, dans tous les cas la mort me les ôterait. Personne n'est mort avec ses biens; tous sont issus de la terre, et c'est dans la terre qu'ils retournent. Moi aussi *je suis terre et je retournerai à la terre*. Car qu'est-ce que c'est que ce corps, si ce n'est *terre* et *poussière*? Ce n'est pas moi que ces vers mangent, mais de la terre et de la poussière; je ne les crains pas, car ils ne sont pas capables de nuire à mon âme. Ces blessures ne lèsent pas mon âme; au contraire je crains ces

102/103 Iob 1, 21 **106/107** cf. Iob. 2, 8 **110/111** Iob 2, 9 **112/114** Iob 2, 10 **121/122** Iob 1, 21 **124/125** cf. Gen. 3, 19 **125/126** Gen. 3, 19 **126/127** Gen. 18, 27, cf. Sir. 10, 9

ἐκεῖνα τὰ τραύματα φοβοῦμαι τὰ διὰ τῶν ἁμαρτιῶν γινόμενα ἐν τῇ ψυχῇ. Ταῦτα τὰ τραύματα πρόσκαιρά εἰσιν, οὐ φοβοῦμαι τὰ σωματικά· οἶδα γὰρ τὸν μέλλοντα λέγειν· «*Μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι ἢ ἀδικῆσαι*».

11 Εἴ τις οὖν ἀσθενεῖ, εἴτε τὸ σῶμα αὐτοῦ καταδαπανᾶται καὶ διαφθείρεται, εἴτε ἐκ περιουσίας καὶ πλούτου ἐκπίπτει, τὴν τοῦ Ἰὼβ ὑπομονὴν καὶ καρτερίαν καὶ εὐχαριστίαν ἀναλαβέτω καὶ μιμείσθω, ἵνα καὶ τοῦ αὐτοῦ στεφάνου ἀξιωθείη, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ | τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. 149ra

---

123/124 Mt. 10, 28

---

128 αὐτοῦ] scripsi, ἑαυτοῦ cod.

blessures qui se font à l'âme à travers les péchés. Ces blessures ne sont que temporaires; je n'ai pas peur de celles qui sont infligées au corps, car je connais celui qui viendra dire: '*Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer ou léser l'âme*' ».

11 Donc, si quelqu'un est malade, si son corps s'épuise et se délite, ou s'il perd ses possessions et ses richesses, qu'il s'approprie et qu'il imite la patience, l'endurance et la gratitude de Job, pour être jugé digne de la même couronne que lui, en Christ Jésus notre Seigneur, à qui est la gloire et la puissance dans les siècles des siècles. Amen.

132/133 Mt. 10, 28

ZAR – ST MAXIMUS THE CONFESSOR AND THE SEMITIC ROOTS OF THE BYZANTINE COSMOS

What does it take to make a universe? There is little doubt that for its metaphysical depth, mystical peaks as well as for its overall conceptual coherence, the Byzantine cosmos is widely indebted to the contribution of Maximus the Confessor. The manner in which Maximus has tied up the insights of the Cappadocian Fathers with the all-embracing apophatism of Dionysius has remained the cornerstone of all later Byzantine attempts at understanding the universe from a dogmatically Orthodox point of view. We are naturally talking here about a *theological* picture of the cosmos, in contrast to the *Lebenswelt*, the concrete historical and existential world in which Maximus developed his own metaphysical vision. One could apply here the terminology of Karl Popper who used to distinguish world 1, the world of physical events, and world 2, that of mental representations, from world 3, that of objective knowledge (or rather the quest for objective knowledge).[1] While each world has its own logic and coherence, world 3 stems from world 2 just as world 2 stems from world 1. There is no great risk in claiming that the speculations of a seventh-century theologian – like that of any other thinker – arose in a process of interaction with his personal environment. The problem is that contemporary researchers on Maximus have shown a tendency to reverse the logical terms of this relationship. Since Maximus' views play a decisive role in the elaboration of the Byzantine *theological* world, they can hardly help considering Maximus himself as the product of a purely Byzantine *Lebenswelt*. The question is whether in relying on that supposition we can adequately understand Maximus – and consequently the conditions of the emergence of the Byzantine theological world.

The necessity of raising this issue lies in the controversy that surrounds the early life of Maximus. As is well known, there are currently two accounts regarding Maximus' childhood and adolescence that are mutually incompatible. According to the canonical *Vita* of Maximus written in Greek, Maximus, born and raised in Constantinople as a child of a noble family, is a pure product of the ἐγκύκλιος παιδεία of his time, just as St Basil of Cesarea or St Gregory of Nazianzus had been in theirs. However, according to a *Vita* preserved in Syriac and published by S. Brock in 1973, Maximus was born

[1] See for instance *The Open Universe: An argument for Indeterminism*, London, 1982, Addendum 1, pp. 113-130.

Byzantion 88, 257-287. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285453

and raised in a village of Palestinian Galilee.[2] Here, he is depicted as the son of a Samaritan merchant and a woman of Persian origin who worked in a Jewish home in Tiberias after having been redeemed from slavery. How can one determine which of the two *Vitae* is the true – or the truer – one? The Greek version is just as apologetic as the second, composed by an opponent of Maximus' dyothelite party, is malignant. *A priori*, there are no more grounds to reject the facts reported by the malignant version (the more accurate the particulars, the more persuasive the blame) than those contained in the apologetic version (the greatness of a saint should be preserved from embarrassing biographical elements). Actually, a few years before Brock's edition of the Syriac *Vita*, W. Lackner showed that most of the particulars of the Greek *Vita* relating to the childhood and youth of Maximus had been borrowed from the *Vita* of Theodore the Studite, another great Byzantine saint.[3] This plagiary together with other elements entailed that the Greek *Vita* of Maximus could hardly have been composed before the 10th century. Meanwhile, according to Brock, the original draft of the Syriac *Vita* goes back to the lifetime of Maximus. In spite of a few inaccuracies, Brock claims that the historical facts that are referred to in the Syriac *Vita grosso modo* match the knowledge we have of this period.[4]

[2] S. BROCK, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, in *AB*, 91 (1973), pp. 299-346, reprint in *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (*Variorum Reprint. Collected Studies*, 199), London, 1984.

[3] *Zu Quellen und Datierung der Maximosvita*, in *AB*, 85 (1967), pp. 285-316. B. Roosen's extensive research on the textual genesis of Maximus' Greek *Vita* has done away with a fair number of assumptions made by his predecessors, starting with several that Lackner had brought forth in his contribution. However it has but supported Lackner's conjecture regarding the point we are discussing: "In the tenth century a certain bishop Nicolas commissioned a *vita* of Maximus the Confessor, one that would satisfy the literary taste of his day. The search for information turned up a number of useful texts dealing with Maximus' public life (*BHG* 1233), the dossier of *Documenta* and Theophanes' *Chronographia*, yet nothing about Maximus' family, his birth and his youth. To fill this gap the author forged Maximus' descent from a rich Constantinopolitan fairly on the basis of *Vita* A of Theodore the Studite. All the particulars concerning the childhood of Maximus are borrowed from the life of Theodore the Studite' (B. ROOSEN, Maximi Confessoris Vitae et Passiones Graecae. *The Development of a Hagiographic Dossier*, in *Byz*, 80 [2010], [pp. 408-461] p. 451). The original Greek version (*BHG* 1233m) starts with the depiction of Maximus as a an official at the court of the Basileus. The edition that was made successively (*BHG* 1234) includes a plagiary from the Life of Theodore that was integrated into more ancient sources (Anastasius' homily with Theophanes' *Chronographia*).

[4] To these elements, we would add that the 'late' date of the Greek *Vita* only strengthens our *caveats* regarding the 'purely Byzantine' origins of Maximus. During the first millennium no citizen was barred from playing an active role in the Byzantine *politeia* because of some ethnic or 'non-Greek' origin as long as he accepted the political heritage of ancient Rome, confessed the Orthodox faith, and spoke and wrote Greek. As is well-known, the qualification of 'Hellenic' was synonym of (abhorrent) ancient Paganism until the 10th century. In Byzantium, the new millennium went together with the resurgence – or the downright invention – of a 'Hellenic'

Obviously, no definitive answer will be given to the question formulated above as long as we deal with likelihoods.[5] In the pages that follow, we would like to take up this issue again. We will first survey a number of elements from Maximus' writings that tell about the theologian's relationship to the Jewish and more widely the Semitic traditions of his time. Secondly, we will focus on a linguistic and cultural analysis of Maximus' Biblical onomastics. This will finally lead us to reconsider the account of Maximus' childhood and adolescence that one reads in the Syriac *Vita*.

1. Semitism(s) and anti-Semitism

It is difficult to understand why the abundance of elements that point towards the existence of special ties between Maximus and what we would for the time being call a 'Hebrew-Jewish' tradition did not attract or at least retain the attention of scholars until now. Various contributions have dealt with Maximus' use of Scriptures, but almost none – to the best of my knowledge – with what this use implies from the point of view of Maximus' attitude towards the living Jewish tradition. This is not primarily about the sheer profusion of references to the textual corpus that has been called the Old Testament in the Christian tradition (apart from purely dogmatic passages, there is hardly a consideration of Maximus that does not rest on a reference of this kind). The Greek Patristic tradition is certainly not foreign to commenting the Books of the Old Testament. What we have in mind is

cultural identity (Psellos), a tendency that was to culminate during the literary renaissance of the Comnenian era. This major cultural shift has of course a lot to do with the military setbacks of the Empire and the need to foster patriotism *ad intra*. Accordingly, one is left wondering whether the motives behind the Greek *Vita* of Maximus were not based on this new philhellenism emerging at the turn of the new millennium, a movement that would certainly not be eager to expand upon the non-Hellenic roots of one of Byzantium's greatest saints and thinkers.

[5] J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur* (*Cogitatio Fidei*, 194), Paris, 1996, has been one of the most vocal among the recent proponents of the Greek *Vita*. In a remarkably informed contribution, C. Boudignon came back to this issue and added weighty arguments in favour of the Palestinian *Vita* or against the Greek one (C. Boudignon, *Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain?*, in B. Roosen – P. Van Deun [eds], *Philomathestatos, Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts, Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday* [*OLA*, 137], Leuven, 2004, pp. 11-43; equally P. Van Deun, *Développements récents des recherches sur Maxime le Confesseur*, in *SE*, 48 [2009], pp. 485-573). The brand new *Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (ed. P. Allen – B. Neil, Oxford, 2015), does not deliver a clear answer regarding the issue at stake. While M. Jankowiak and P. Booth to a large extent base their chronology of Maximus' works upon the *Syriac* Life (M. Jankowiak – P. Booth, *A new data-list of the works of Maximus the Confessor*, in P. Allen – B. Neil [eds.], *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, 2015, [pp. 19-83] pp. 20-21), P. Allen leaves the question open (P. Allen, *Life and times of Maximus the Confessor*, in Allen – Neil, *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* [see *supra*], [pp. 3-18] p. 13).

rather the qualitative type of relationship to this corpus that characterizes the multifarious θεωρίαι of Maximus. As a rule, the major concern of the Fathers when dealing with the Old Testament is to show how the characters and events they feature foreshadow the Christian Revelation as so many τύποι of the Truth to come. Christ is the hermeneutic key without which the deepest meaning of these characters and events would remain hidden to the readers forever – and as the veil is lifted from their eyes by the commentator, the episodes related simultaneously display their pedagogical necessity and their historical obsolescence. The underpinning logic of Maximus' interpretations appears to be just the opposite. What Maximus wants to explain is Christ's Revelation and he uses the legacy of the Old Testament as a hermeneutical tool to do so. Whether solving a difficulty of the New Testament in the light of the Old or explaining a passage of the Old Testament in reference to the content of the New, Maximus views the Mystery of Christ as inseparable from that of Biblical Israel. His way of approaching Scriptures replaces the *chronology* of the Fathers – a logic based on the superiority of what comes after over what happened before – with an atemporal order where the older unveils the eternal truth that lies hidden in the newer and where the newer discloses the unabolished relevance of the older, albeit on a spiritual level. Let us merely give a few examples of Maximus' exegesis. In *Quaestiones et Dubia*,[6] s. 92, Maximus sees in the numerological symbolism of the feast of Tabernacles (*Sukkot*) the recapitulation of all the divine laws, from the prohibition to eat the fruit made to Adam to the fulfillment of all laws in the grace of Christ. In q. 63 to Thalassius,[7] Maximus invokes and comments on the *Menorah* – the candelabra that used to stand in the Holy of Holies of the Temple in Jerusalem, in order to account for the action of the Holy Spirit in the Church. Circumcision as the removal of passionate thoughts is a theme that equally pervades the writings of Maximus (q. 17 *ad Thalassium*; *Ambigua ad Joannem*,[8] 29; *Quaestiones et Dubia* 111, among others). In q. 65 to Thalassius, he envisions the ultimate goal of the universe, when Christ will be all in all, as an eternal *Shabbat*.[9]

[6] *Maximi confessoris quaestiones et dubia* (*CCSG*, 10), ed. J. H. Declerck, Turnhout, 1982.

[7] *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium* (*CCSG*, 7 and 22), ed. C. Laga – C. Steel, Turnhout, 1980 and 1990.

[8] Ed. and transl. N. Constas, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, 2 vols (*Dumbarton Oaks Medieval Library*, 28 and 29), Cambridge Mass., 2014.

[9] See equally *Capita Theologica et Oeconomica* I, 35-39 (*PG* 90, 1096C-1097D). G. Benevich is among the very few researchers that has been attentive to this dimension of Maximus' writings. He developed some interesting considerations regarding Maximus' theological treatment of the *Shabbat* (G. Benevich, *The Sabbath in St. Maximus the Confessor*, in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 9 [2005], pp. 63-81). In my estimation however, this contribution

The achronological approach of Maximus' hermeneutics is the reason why we speak in a fairly loose manner of his relationship to the Hebrew-Jewish traditions instead of the Old Testament, a notion which always implies a circumscribed textual corpus bearing on an outdated past. A living tradition is something more than its sacred texts and it cannot but see its elements as endowed with an ongoing – albeit ever evolving – significance.

The fact that scholars have paid so little attention to the unique character of Maximus' hermeneutical attitude towards this Hebrew-Jewish tradition might be linked to the expressions of hostility towards Jews as a religious nation – or Judaism as a national religion – that come up with a relative frequency in his writings. In two parallel passages, the first in q. 64 to Thalassius and the other in Letter 14[10] the expression of Maximus' anti-Jewish feelings reaches a peak of intensity. As we learn from Letter 14, the context is that of the beginning of the Arab conquest of Palestine:

> "What more unfortunate circumstances than those which hold the οἰκουμένη in their grip (…) To see how a people, coming from the desert and barbaric, is running through the land that is not theirs (…)."[11]

fails to emphasize the originality of Maximus' hermeneutical approach to this theme within the tradition of the Fathers. With one exception, all the testimonies of the Fathers that Benevich brings up (Isidor of Pelusium and Epiphanus of Cyprus are the main ones), speak of Christ as the true *Shabbat* – meaning the true rest – whose revelation nullifies the old observance. This is the general line of the Church Fathers whenever dealing with elements from the Old Testament that Christian religion did not retain. True, Maximus does write that, after Christ's revelation, we are no longer to celebrate the *Shabbat* as Jews do; that is, as the divinization of a day which, as all other elements of time, belongs to the realm of the created (*Ad Thal*. 765c). But it is the very revelation of Christ that simultaneously renews the relevance of the *Shabbat* as it unveils the eternal intention that lay behind its original institution, namely to indicate the final goal of the cosmos. The *Shabbat* is the ultimate condition of all entities-in-movement as the *telos*-without-movement towards which they are necessarily (naturally) driven. Typically, Maximus shows how a fundamental notion from the living Jewish tradition displays its true meaning together with its ongoing relevance when interpreted from a Christian point of view. Benevich provides a quotation from St Basil with a somewhat similar content: "True Sabbaths are the rest (or, the place of rest) prepared for the people of God; because these (Sabbaths) are true, God accepts them. And these Sabbaths of rest are approached by the one in whom the world is crucified, one approaches them after one's complete removal from worldly things, and one's entrance into one's own place of spiritual peace", *In Isaiah* 1. 13 (*PG* 30, 178). The problem is that the authenticity of Basil's *Commentary on Isaiah* is discussed, to say the least. The Aristotelian undertone of the passage ("ἀποστὰς δηλονότι τῶν κοσμικῶν *καὶ ἐπὶ τὸν ἴδιον τόπον* τῆς πνευματικῆς ἀναπαύσεως καταντήσας") does little to inspire confidence in this attribution. After doing some research ourselves, we have been unable to find any other Greek Father that would see the notion of *Shabbat* as theologically significant, at least after the ban on *Shabbat* observance issued by the Synod of Laodicea (336).

[10] *PG* 91, 533-544.

[11] Translation by C. LAGA, *Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works. Theoretical Controversy and Practical Attitude*, in *Bsl*, 51 [1990], [pp. 177-188] p. 186.

Maximus' anti-Jewish rant immediately follows:

> "To see the Jewish people who have long taken delight in the sight of human blood being shed, who have not known of any other means to please God than by killing his creatures, who sink always deeper in their madness by displaying their own treasures of malignity with the sole thought of surpassing all those who have been made notorious by their wickedness, who think that they are serving God by doing all the things that He loathes, the nation of the earth most deprived of faith and for this reason eager to welcome the forces of the enemy, that goes in procession and full array to meet the Adversary upon his arrival, whose actions betray the presence of the Antichrist as a consequence of them ignoring that of the true Saviour, who are a people malignant, unjust, haters of human beings and God alike, hating human beings all the more since they hate God, who are being allowed to satisfy their desire of offending the saints with a view to their impending punishment, so that they might be chastised more justly, the facts themselves having made obvious their tyranny and rebellion against God, this nation that has become master in the art of lying, the agent of felony, the enemy of truth, the persecutor of a faith in whose name the error of polytheism disappeared and the demonic cohorts were cast away: in spite of all that, this people is not ashamed of persecuting faith and virtue (….) what could be, I say, more frightening to the eyes and the ears of Christians than seeing a nation foreign and cruel allowed to raise its hands against such divine inheritance (…)?'[12].

Maximus goes on venting his fury against Jews in similar terms over the rest of the column of Migne's edition.[13] No matter how obnoxious one finds these lines, it should be clear that they do not provide valid grounds to dismiss the hypothesis regarding Maximus' Semitic roots. On the contrary, such passages would rather strengthen it: except in the case of lunatics, one can hardly genuinely hate a people with which one has never somehow come in contact. Actually, the fact that Maximus, during the very same years (the immediate aftermath of 632), dared single-handedly to question the appropriateness of Heraclius' decision to baptize Jews and Samaritans by force, is almost a proof of the contrary.[14] Maximus' anti-Jewish outbursts

[12] *PG* 91, 540-541 (personal translation).

[13] LAGA, *Judaism* [see n. 11], p. 187, counted that these rebukes are six times longer than those directed at the Arabs (who are nonetheless the ones leading the invasion!).

[14] See R. DEVREESSE, *La fin inédite d'une lettre de St. Maxime: le baptême forcé des Juifs et des Samaritains à Carthage en 632*, in *Revue des Sciences Religieuses*, 17 (1937), pp. 25-35. In his letter to a Byzantine official in Africa, Maximus argues that the flock of Christ has everything to lose from welcoming non-sincere new members. If Maximus' purpose was (also) to protect Jews and Samaritans against an abusive edict, the manner of his letter was as rhetorically subtle as it was perfectly true from a factual point of view. The attempts of P. Speck to question the reality of Heraclius' order to enforce baptism in Carthage by throwing doubts upon the presence of Samaritans there as well as questioning the authenticity of the related passages in Maximus' letters have themselves been dismissed as questionable, see P. SPECK, *Varia VI. Beiträge zum Thema Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im*

do not even invalidate the highly speculative hypothesis of his halachically Jewish ties (a son to a mother who is Jewish either by birth or by conversion).[15] True, the passage we translated above, as others where Maximus ridicules what he describes as the Jewish thirst for the material and their inability to reach spiritual sight, does not seem to have been forced out of the hand of the one who wrote them. At the very least, one should recall that the Jewish tradition does not constitute the whole of the Semitic world referred to in the Syriac *Vita*, which refers mostly to Maximus' connections to the Samaritan nation. This could account for an anti-Jewish posture stemming *from within* the Semitic world of Byzantine Palestine.

Be that as it may, we are still left with a set of indecisive hypotheses. What we learnt is merely that making the case for Maximus' originally Semitic *Lebenswelt* implies stating the possible reasons behind his anti-Jewish outbursts. However the hypothesis of Maximus being originally a Byzantine nobleman is equally perplexing: if we ascribe the cause of Maximus' hostility towards Jews as being classical Gentile-Christian anti-Semitism, why are the writings of Maximus pervaded with references to what we just called the Hebrew-Jewish tradition? As we go in search of objective elements that could help us to distinguish between valid and less valid conjectures, let us now turn to Maximus' Biblical onomastics.

2. Etymologies *more Maximi* or the λόγος at play

2.1. *Linguistic analysis*

The Biblical etymologies provided by Maximus most probably count in the hundreds, at the very least. Whenever commenting on a passage from the Scriptures – as he almost always does except in his purely dogmatic or philosophical writings – Maximus seldom misses the opportunity to give 'his' etymological explanation regarding the names of characters and places mentioned therein. In one of his contributions, A. Schoors studied 46 such

frühen siebten Jahrhundert nebst einer Untersuchung zu Anastasios dem Perser (*Poikila*, 15), Bonn, 1997, and R. Pummer, *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism. Texts, Translations and Commentary* (*Text and Studies in Ancient Judaism*, 92), Tübingen, 2002, especially pp. 355-356.

[15] G. Dagron, *Judaiser*, in V. Déroche (ed.), *Juifs et Chrétiens en Orient Byzantin* (*Bilans de recherche*, 5), Paris, 2010, [pp. 359-380] p. 362, strikingly summarized the condition of Christians of Jewish descent in the 6th and 7th century Byzantine empire when he wrote: "(….) il ne suffit pas à un Juif pour devenir chrétien de professer la foi dans le Christ, il lui faut abandonner sa judéité, rompre, revenir chez les siens le sarcasme à la bouche, risquer, comme saint Constantin le Juif, d'être assassiné par eux, se renier".

etymologies found in Maximus' *Quaestiones ad Thalassium*.[16] A number of these etymologies do not raise major issues for an Old Testament scholar. However, many others do present problematic features. In the lines that follow, we will investigate a few of them. Our basic claim is that taking into account the variety of Western Aramaic dialects (Jewish-Palestinian, Samaritan, Christian-Syrian) spoken in Galilean Palestine of the 6th-7th centuries, as witnessed in *Targumic* literature and other works in circulation during this period, provides the solution to the difficulties encountered by Schoors. We will proceed from simple instances of this state of affairs to more complex ones.

2.1.1. Hamath (LXX Αἰμάθ, see II Reg. 14,25)

Maximus translates ὅρασις φαινομένων, *visio visibilium* (q. 54, l. 54). Schoors finds this etymology "surprising" (p. 264). Indeed, supposing Maximus was cognizant of a Masoretic version of the Old Testament, he could have referred to the חמת מים (*chmat majim* / goat-skin of water) used by Abraham (a *hapax legomenon* in Gen. 21,14). Instead, as Schoors observes, Maximus relies on one of the verbs related to the action of seeing, חָזָה (*chazah*), but in its Western Aramaic derivation, חמה (*chamah*). The form is attested in the Talmud of Jerusalem (Kilayim 32b for instance) and in a great number of Palestinian *Targumim*.[17] In the Samaritan Aramaic dialect of our period (6th-7th centuries) חמה (*chamah*) is the main root that expresses the action of seeing and also of understanding.[18]

A remarkable feature – but by no means unique in Maximus' writings – of this etymology is its articulation as a doublet: ὅρασις φαινομένων, *visio visibilium*. The original name unfolds as a syntagmatic proposition combining two variations on its root. We will come back to this topic in the next section.

2.1.2. Shebna(h) (LXX Σομνᾶς II Reg. 18,18; Is. 22,15)

By translating ἐπιστροφή (q. 49, ll. 48-49) Maximus plays with the Hebrew substrate which has nothing to do with its equivalent from the Septuaginta.

[16] A. Schoors, *Biblical Onomastics in Maximus Confessors* Quaestiones ad Thalassium, in A. Schoors – P. Van Deun (eds), *Philohistôr: miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii* (*OLA*, 60), Leuven, 1994, pp. 257-272.

[17] See S. Katz (ed.) *Cambridge History of Judaism*, vol. 4, Cambridge, 2008, p. 470 and the article 'חמא' in M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London – New-York, 1903.

[18] See the article 'המי' in A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic*, Leiden, 2000; see also A. Tal, *The Samaritan Targum of the Pentateuch*, in M. Mulder – H. Sysling (eds), *Mikra*, Massachussetts, 2003, [pp. 189-216] p. 197.

He derives it from the verbal root שוב (Sh-U-V), which is of course a possibility supposing the original text he is referring to is not vocalized. It is the exact equivalent of the Greek notion of ἐπιστροφή, with its double meaning of 'returning, going back' and 'repenting', both attested in the Old Testament and in Western Palestinian Aramaic (Talmud and Samaritan Aramaic). What puzzles Schoors is the ending in 'na(h)' as there is no trace in classical Hebrew of the root שבן (Sh-V-N, p. 261). But נא as a cohortative or imperative enclitic is well-known in Western Aramaic: 'pray, prithee'. Maximus would have understood the name Shebna (Shuvna) as 'let us return!' or 'please return!', translating it as a single abstract notion in Greek. Although this etymology must have been fairly obvious to a Hebrew or Aramaic speaker, it is not reflected in the Patristic *corpus* in Greek as far as we are able to tell relying on the *Thesaurus Linguae Graecae* (*TLG*)[19] and the *Onomastica Sacra*.[20] However one finds the Latin equivalent, 'Sobnas, sedens aut revertens' in Jerome's *Liber Hebraicorum Nominum* on the prophet Isaiah.[21] Jerome might have collected this etymology from his Jewish informants. Since it is highly unlikely that Maximus turned to the writing of a Latin author like Jerome to inquire about the etymology of a Hebrew name, a fortiori of its Greek equivalent, we are left with the supposition that Maximus either had access to the same source as Jerome or that he himself produced this etymology (this would be nothing extraordinary given its simple, almost colloquial nature).

2.1.3. Moses

Schoors suggests that Maximus derived his etymology (ὕδωρ σπαῖρον, *aqua sparsa*) in q. 65, ll. 722-723 from his readings of Philo and Flavius Josephus who both claim that the name Moses comes from the Egyptian word for water, *moy*. There is however a much simpler explanation: in a number of Palestinian *Targumim* (Ps. 1:3, II Est. 3:3, Is 58:11, Ier. 15:18 for instance), waters (Aramaic מיין, *majin*) are spelt מוי, מויי (*moji, mojii*, see JASTROW, *Dictionary* [see n. 17]). Besides, Schoors does not explain σπαῖρον. It is fairly obvious that it comes from הזה (*hzh*) the Hiphil form of the verb נזה (*nzh*, 'to sprinkle'), though. The result of the combination of

[19] *Thesaurus Linguae Graecae*® Digital Library, ed. M. C. PANTELIA, University of California, Irvine (http://www.tlg.uci.edu – accessed November 2015).

[20] As for pagination and numbering, we will be referring to PAUL DE LAGARDE's edition of the *Onomastica Sacra* (Göttingen, 1870). The later edition by F. WUTZ (2 vols, Leipzig, 1914) provides an extensive philological introduction (vol.1) as well as collections in Armenian, Syriac and Ethiopic (vol.2), but the Latin and Greek collections remain subtantially identical.

[21] *PL* 23, 874, see equally *Onomastica Sacra* [see n. 19], 47, 19; 50, 28.

the two is 'Moji-Ze'.[22] As far as we know, there is no trace of such an etymology elsewhere in Patristic literature.

2.1.4. Samuel

Schoors wonders (p. 264) how it is possible that Maximus translates the name Samuel as ὑπακοὴ θεοῦ, *obedientia Dei* (q. 65, ll. 723-724), obviously relying on the verbal root שמע (Sh-M-A) when the ע is absent from the Hebrew name שמואל. However the weakening of gutturals – א,ה,ח,ע,ר – is known to be a typical trend of post-Biblical Hebrew and Aramaic. It has affected Samaritan Aramaic to a greater degree than other Aramaic dialects.[23] Often, the confusion between gutturals explains the oddities of the Samaritan *Targumim*.[24] In one passage *Onomastica Sacra* gives instances of a similar or identical etymology: διάκονος ἀκούων θεοῦ (184, 55) and ὑπακοὴ θεοῦ (204, 30). The fact that we are unable to find another occurrence of this etymology in the Patristic corpus speaks in favour of a 'home-made' Jewish etymology that was circulating during that period.

2.1.5. Galaad

The etymology of Gilead (LXX Γαλαάδ) provides another example of a typically Aramaic confusion between gutturals (גִּלְעָד is the name consistently mentioned in the Masoretic text). Schoors is at pains to understand why Maximus gives ἡ μετοικία τοῦ πένθους, *transmigratio luctus* ('captivity of grief') as one of the equivalents (q. 55, ll. 448-449, see p. 265). The verbal root גלה (G-L-Ah) does mean 'to depart, go into exile' – but why 'grief'? However in Hebrew (Job 21:30) as well as in Aramaic the root איד (A-Ji-D) means 'distress, calamity' (JASTROW, *Dictionary* [see n. 17]). Swapping gutturals is a result of their weakening as a global trend of Aramaic, especially in the Samaritan dialect. The combination of the two lexemes produces Gal-A(i)D. There is no echo of this etymology in the Patristic corpus accessible to us.[25]

22 Instead of the textual etymology given in Ex. 2,10 ('drawn from the water'), Maximus appears to allude to the rituals described in Num. c. 19, especially v. 17-19 about the 'living waters', מַיִם חַיִּים, (*majim chayim*), which, once added to the ashes of the red heifer, have a purifying power when sprinkled over unclean entities. Philo writes that Moses was sprinkled with water before going to war, *Vita Moysis* I, 39, see SCHOORS, *Biblical Onomastics* [see n. 16], p. 267.

23 See Z. BEN-ḤAYYIM, *A Grammar of Samaritan Hebrew*, Jerusalem, 2000, pp. 40-43.

24 See A. TAL, *Samaritan Targum* [see n. 18], p. 211.

25 Together with *aceruus testis*, 'multitude of witness', Jerome gives *transmigratio testimonii*, 'captivity of testimony', which indicates that the swapping of gutturals (עֵד → אֵד) had not yet entered into use (see *Onomastica Sacra* [see n. 19], 7, 4; 13, 17; *Liber Hebraicarum Quaestionum*, p. 50, ll. 25 and 31). This etymology can be traced back to Philo *Legum*

2.1.6. Jerusalem

Schoors comes against the very same difficulty, but in a reversed order, when Maximus translates Jerusalem as ὅρασις τῆς εἰρήνης, *visio pacis*, in several places (p. 267). In order to derive Jerusalem from the root of the verb ראה (R-A-Ah) 'to see', Maximus implies the existence of an invisible א in ירושלים (*Jerushalajim*) hence 'they will see'. This is of course perplexing to a scholar of Biblical Hebrew. Nonetheless, according to the logic of Palestinian Aramaic, the reason for either the elision of a guttural or for its addition are strictly identical: if gutturals tend to disappear, why not suppose that a guttural was originally present which is no longer manifest? In the case of Jerusalem, this morphological licence occurs at a very early stage. In point of fact, the same etymology appears in one passage of Origen's *Homilies in Jeremiah* (Hom. 9, s. 2, l. 3).[26] We should even go a step further back: Philo of Alexandria already mentions it in his *Allegorical Interpretations*.[27] Accordingly, Maximus might have borrowed his own from Origen, Philo or from a Jewish source commonly known to the three authors.

2.1.7. Geshur

In q. 55, ll. 439-440, Maximus translates the name of the small Aramaic city as ὁδηγία τοίχου, *dux muri*. Schoors is certainly right when he suggests to see שׁוּר, 'wall', in Maximus' etymology (p. 265). The problem is that this word is extremely rare and poetic in the Old Testament (Gen. 49,22; II Sam. 22,30 = Ps. 18,30; Iob 24,11). חֹמָה (*choma*) is the normal term used to designate the wall of a city. However שׁוּר (*shur*) became a common term in Palestinian and Samaritan Aramaic. The same problem surfaces in an even more acute manner with the word גשׁר (*gesher*) 'bridge' which Schoors brings up to explain ὁδηγία /*dux*/ literally 'showing the way'. Not only is the derivation from גשׁר (*gesher*) far-fetched as to the meaning – the connection operates merely at a metaphoric level – but the word does not have one single occurrence in the Old Testament. If one opts for Schoors' suggestion, then one is once again brought back to the lexicology of Palestinian and Samaritan Aramaic. What we would suggest is a derivation from the verb נגשׁ (*nagash*) 'to draw near' according to the Hiphil form, equally extant in classical Hebrew and in Aramaic: (hi)GiSH-SHUR. We have found no echo of this etymology in the Patristic corpus accessible to us.

allegoriae III, 91 *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. P. WENDLAND, 3 vols, Berlin, 1962, vol. 1, p. 117.

[26] *Origen, Homélies sur Jérémie* (*SC*, 232), ed. P. NAUTIN, Paris, 1976, p. 232, see *Onomastica sacra* [see n. 19], 196, 66; 174, 91; 175, 17; 203, 99; in Latin 'visio pacis' 50, 9; 62, 5; hence the 8th century hymn of unknown origin *Urbs beata, vera pacis visio Jerusalem.*

[27] *Legum Allegoriae*, III, 79, *Philonis Alexandrini opera* [see n. 25], vol. 1, p. 130.

2.1.8. Amotz

Being at a loss to explain why Maximus translates the name of Isaiah's father אָמוֹץ (Amotz) as λαὸς πόνου 'people of toil' (q. 50, ll. 74-75) or λαοῦ πόνος 'people's toil' (l. 134), Schoors suggests a confusion with Amos, עָמוֹס, the name of the prophet. He points to the fact that both are translated as Ἀμώς in the LXX. In this case, as he contends, the name of the father of Isaiah would not be that far from the root עמל (A.M-L) which means toil in classical Hebrew. The very same root would also contain עם (*am*) people. There is however a simpler way to explain the translation of Maximus than invoking a very awkward Hebraic doublet based on a confusion induced by the LXX. First, we find in Palestinian and Samaritan Aramaic a substantive עצי (*atsij*) with a sense – 'oppression, harassment' (JASTROW, *Dictionary* [see n. 17]; TAL, *Dictionary* [see n. 18]) – close to the other meaning of πόνος; that is, 'stress, trouble, distress, suffering' (*LSJ*). Second, we find אמה (*amah*) in the sense of 'nation', 'people' in Samaritan Aramaic (whether derived from אם (*am*, 'mother'), from confusion between gutturals or both)[28] – hence a possible AM-OTs ('people of pain'). Here again the etymology is absent from the Greek Patristic corpus known to us. The *Onomastica Sacra* provides two Latin instances which look fairly close: 'populus avulsus sive populum avellens' (51, 20) and 'populum divellentem' (66, 3). Interestingly, this last instance is introduced by the following morphological explanation: "quod si exordium sumit ab ain et consummator in sin". It is not impossible that this is the same etymology as the one referred to by Maximus, although Jerome keeps the normal spelling for people, i.e. עַם. *Avello* and *divello* ('to tear off, tear away, separate violently') have meanings that are close to the semantic register of πόνος. If this is the case, the most sensible conclusion is again that Maximus and Jerome have a common source, namely, an etymology circulating in Hebrew, or Aramaic speaking milieus.

2.1.9. Joppe

Maximus translates κατασκοπή (LXX Ἰόππη) in q. 27, l. 116. In q. 64, he expands the etymology in κατασκοπὴ χαρᾶς, καλλονὴ θαυμαστή, χαρὰ δυνατή. Schoors honestly confesses that this explanation is among the few that "remain (almost) completely opaque" to him (p. 270). 'Marvelous beauty' (καλλονὴ θαυμαστή) and other variations on the same theme are an obvious reference to the traditional etymology derived from the Hebrew root יפה (J-Ph-Ah). But κατασκοπή ('watchtower, fortress') is indeed intriguing. In the Old Testament, the κατάσκοποι are the spies that are sent to

[28] See TAL, *Dictionary* [see n. 18], p. 40.

explore a country: Joseph feigns to believe that his brothers are such in Gen. 42 but those sent by Joshua are true ones (Ios. 6,25). In Hebrew, the term for spies is מְרַגְּלִים (*meraglim*) which derives from the root רגל (R-G-L, 'to go about'), especially in order to slander. An equivalent term in Palestinian Aramaic is פהי, פהא (*paah, pahji*) 'to be hollow, empty, idle, to run about, wander') (JASTROW, *Dictionary* [see n. 17]). In the *Targum* on Proverbs (which might be of the same period although this linguistically heterogeneous work is notoriously difficult to date), one reads: "The fool does not desire understanding, but his heart wanders in foolishness (בשטיותא פהי ליביה, *beshtujiota pahji libija*)".[29] The same term occurs in the *Tibat Marqe*, the great Samaritan book which was mainly composed in the 4th century.[30] If Maximus derives 'κατασκοπή' from it, then an etymology like 'κατασκοπὴ χαρᾶς' is a typical instance of *Targumic* doublet: the same word unfolds as a syntagmatic proposition based on the combination of its two possible roots, פהי (*pahji*, 'wander, spy') and יפה (*japhah*, 'beautiful, graceful'). Here we come across the same etymology expressed in identical terms in the writings of Gregory of Nazianzus. Dwelling on the figure of the prophet of Jonah as someone who abandoned everything for the sake of the Lord, Gregory writes that he left behind the 'watchtower of joy', τὴν κατασκοπὴν τῆς χαρᾶς ἀφεὶς, in order to delve into an abyss of sorrow (*Oratio* 2[31]). Remarkably, Gregory adds τοῦτο γὰρ Ἑβραίοις ἡ Ἰόππη δύναται, an expression which can hardly be understood differently than "this is the meaning that Joppe has for the Jews". Rather than Maximus borrowing the etymology from Gregory of Nazianzus, it is therefore likely that both relied on a popular Jewish etymology. The free variations of Maximus on the same onomastic theme tend to confirm this assumption.

2.1.10. David

Maximus translates ἐξουδένωσις, *adnullatio* ('contempt') in q. 53, ll. 16-17. Schoors writes that "there is no way to connect this meaning with any etymology" (p. 268). He goes in search of expressions of scorn directed at David and mentioned in various *Midrashim*. However, none of those he brings up has to do with the name of David. Of course, it is enough to refer

[29] C. MANGAN (ed.), *The Aramaic Bible: The Targum of Job and The Targum of Proverbs and The Targum of Qohelet*, Collegeville Minnesota, 1991, 18, 2.

[30] The *CAL* (*Comprehensive Aramaic Lexicon*, Cincinnati [Hebrew Union College], http://cal1.cn.huc.edu) refers to book 1, c. 4, l. 0294 according to the Shechem manuscript published by Z. BEN-ḤAYYIM, *Tibat Marqe: A Collection of Samaritan Midrashim*, Jerusalem, 1988. We have not been able to check the passage which differs from the version published by J. MACDONALD (*Memar Marqah, The teaching of Marqah*, 2 vols, Berlin, 1963).

[31] *PG* 35, 508, l. 27.

to the Books of Samuel to know that David had his share of scorn. There is however one *midrashic* source that goes unmentioned by Schoors and that could be of interest. It relies on the idea that Nizevet, the mother of David according to the Jewish tradition, was unjustly suspected of having conceived him through adultery (just as the mother of Jesus in the Christian tradition), so that David had to suffer disparaging treatment at home as a child.[32] The episode is presented as an explanation to the fact that David was the only child of Yishai who was working in the field when Samuel came to see them (1.c.16). The same situation is supposed to provide the psychological background for Psalm 21 (LXX / 22 Mas.) attributed to David:

> ὁ θεὸς ὁ θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων μου. ("My God, my God, why hast Thou forsaken me? Far from my deliverance are the words of my groaning.")

Verse 7 contains the word ἐξουθ[δ]ένημα:

> ἐγὼ δέ εἰμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος ὄνειδος ἀνθρώπου καὶ *ἐξουδένημα* λαοῦ. ("But I am a worm, and not a man, A reproach of men, and *despised* by the people.")

The Massoretic text does not explain the connection between the specific term used for 'despised' in the psalm, (בְּזוּי , BeZUJi) and the name David. But here again Aramaic lexicology sheds a decisive light on Maximus' etymology. Indeed both in Mishnaic Hebrew (Nidd. 23b, Kidd. 81b, Naz. 23a etc.) and in *Targumic* literature (On Ier. 48,17; I Reg. 20,43; 21,4; On Is. 16,7; on Gen. 35,18 etc.), the root דוי (D-V-Ah, D-V-A) and its alternate spellings, דוה,דוא (D-V-I) are used to express 'to mourn, repine, to be broken down (under persecution), sad, depressed' (Jastrow, *Dictionary* [see n. 17]). It is also found in Samaritan Aramaic in the sense of 'pain, affliction, grief' (Tal *Dictionary* [see n. 18], p. 171). The only remaining difficulty is the final D(alet) in David. One does not see what Maximus makes of it in his etymology. The hypothesis of a relative (די) ד (D, Di, 'who is') added to the term דוי (*davi*) is neither semantically nor syntaxically convincing. It is true that *Midrash*-based etymologies take liberties with grammar most of the time. The connection that the Nitzeveth Midrash makes between the story of David's early experiences of humiliation, Ps. 21,7, and the name David would therefore rest on an Aramaic pun. In that case, Maximus would simply have borrowed his etymology of David from the Jewish tradition. That such an etymology was circulating is confirmed by one occurrence in

[32] See *Yalkut Makiri Tehillim* 118, 28; *Sefer Ha Todaah*, Sivan and Shavuot, http://www.chabad.org/theJewishWoman/article_cdo/aid/280331/jewish/Nitzevet-Mother-of-David.htm; http://redeeminggod.com/davids-mother-commit-adultery (accessed November 2015).

the *Onomastica Sacra*: "Δαβὶδ ἱκανὸς χειρὶ ἢ μόνος πεποθημένος ἢ ἠγαπημένος, ἠλεημένος ἢ *ἐξουθένημα*" (190, 23). Besides, in one homily ascribed to Makarios the Great, we read that David called himself, 'οὗτος ἑαυτὸν ὠνόμασε', in reference to the verse 7 of Psalm 21/22.[33]

2.1.11. Benjamin

This is the most complex case (q. 56, ll. 27-30), with at least four totally different etymologies: υἱὸς δεξιᾶς ('son of the right hand'), οἰκοδομὴ λαοῦ, *aedificatio populi* ('building of a people'), πένθος ἢ στεναγμὸς μητρός, *luctus vel gemitus matris* ('sorrow or groaning of a mother'), μέτρον μητρός, *mensura matris* ('measure of a mother'). Interestingly, Maximus adds that he is dealing with "the exact meaning that this utterance has among the Hebrews; κατὰ τὴν ἀκριβῆ τῆς παρ'Ἑβραίοις φωνῆς ἑρμηνεύεται δύναμιν", which suggests contacts with the Jewish community. A number of passages in the *Onomastica Sacra* bear witness to an etymology somewhat close to πένθος ἢ στεναγμὸς μητρός, namely, τέκνον ὀδύνης, 'son of pain' (for instance 173, 54). Schoors writes that only the first interpretation is 'etymologically acceptable' (p. 266) – it is the one that actually relies on Gen. 35,18. Of course, Schoors sees the verbal root **בנה** (B-N-Ah) as a component of οἰκοδομὴ λαοῦ. As for people or nation, λαός, Schoors suggests מין (*min*) on the basis of Christian (Syro-)Palestinian Aramaic lexicology.[34] Most of the time, however, it means 'species' or 'kind' in (Jewish and Samaritan) Aramaic just as in classical Hebrew. Actually, even in Christian Aramaic, מין (*min*) stands for heathen (*Goyim*) whenever it designates nations (think of *Birkat-ha-Minim* in the Jewish tradition). In addition, Schoors leaves aside the middle part of the name BeN(is)-AM-min. We suggest instead the plural form of **אומה** (*umah*, 'nation, people'), **אומין** (*umin*) current in Palestinian and Samaritan Aramaic (JASTROW, *Dictionary* [see n. 17]; TAL, *Dictionary* [see n. 18]).[35] This implies that Maximus renders a plural in Aramaic by a singular in Greek, which is possible if Maximus conceives the plural as standing for a corporate entity. The combination of the two lexemes makes BeN(i)-Min. Regarding πένθος ἢ στεναγμὸς μητρός, we find two Aramaic lexemes that correspond to 'grief' and 'groaning' respectively: **אנן,אנינה** (*anan, anina*) and **נהי,נהה** (*nahji, nahah*). This time, the problem is that neither in this etymology nor

[33] Sermones 64 (collectio B), Homily 6, c. 2, *Makarios/Symeon: Reden und Briefe* (*GCS*), ed. H. BERTHOLD, 2 vols, Berlin, 1973, p. 5.

[34] Cf. F. SCHULTHESS, *Lexicon Syropalaestinum*, Berlin, 1903, pp. 109-110.

[35] The lexeme could witness the weakening of gutturals in Aramaic: **עם** (*am* in Hebrew) → **אומה,אומאה,אומתה** (*anmah, umah, umtah* in Aramaic) but Tal derives it from **אמם** (*amam*, 'motherhood').

in the following one (μέτρον μητρός) is there a hint at a possible lexicological element corresponding to the first part of the noun: BEN-jamin. It is difficult to imagine that a term like 'son' (בן, *ben*) is implied when the proposition constitutes an independent syntagm: 'the grief of a mother'. A syntagm like '(son of) building of a people' makes even less sense. The one possibility that we see is a play on the meaning of בין (*bejn*) 'between' in the sense of 'either ... or' (*CAL* [see n. 30]), by way of saying: "it can be this etymology (υἱὸς δεξιᾶς) or (בין, *bejn*) this one (πένθος ἢ στεναγμὸς μητρός) or (בין, *bejn*) even this one (μέτρον μητρός)". If this is the case, we suggest to see here two etymologies folded into one: 'BeJN-AM-AniN' and 'BeJN-Nia-AMin'; that is, literally, 'Either-Mother-Grief ... Or-Sigh-Mothers'. The 'or' (ἢ) of 'grief OR groaning of a mother' would fulfill in Greek the metalinguistic function of the בין (*bejn*) in Hebrew, indicating that there are actually two possible etymological constructions related to the same understanding of the name. As for the last etymology, μέτρον μητρός, we find אמם,אמה (*amam, amah*), 'cubit' as the basic measure unit both in classical Hebrew and in Palestinian/Samaritan Aramaic. We could thus (re) construct Maximus' etymology in the following way: 'BeJN-AM-AMin', literally 'Either-Measure-Mothers'. But it could just as well read: 'Or-Mother-Measures'.

In our estimation, these few examples provide sufficient material to make a number of important observations regarding the issue at stake. Let us now turn to the interpretation of this material in order to shed light on Maximus' relationship to what we earlier called the Hebrew-Jewish tradition.

2.2. *Ethno-cultural implications*

Maximus' etymologies are a fascinating field that would easily justify years of philological and theological research. The relevance of the analysis that we have carried out relies on several test-cases. We have intentionally selected etymologies that present real difficulties of interpretation from the point of view of classical Biblical scholarship. In our opinion, the results of this analysis, short and uttterly limited as it is, provide a fairly coherent insight into Maximus' ethno-cultural background. Let us list a few conclusions:

a) The reason why standard Biblical scholarship stumbles upon several of Maximus' etymologies seems due to the fact that these involve phonetical or morphological features that are typical of Palestinian Aramaic (whatever be the sub-type of Aramaic dialect at stake here).

b) Maximus does not appear to rely on Patristic sources. They are far too few and heterogeneous to indicate some systematic use. Of course, it is

unlikely that Maximus, with his prodigious knowledge of the Christian tradition, would not have come across Origen's Homilies on Jeremiah (2.1.6 Jerusalem). He might have memorized Gregory of Nazianzus' etymology on Joppe (2.1.9) or that of Pseudo-Makarios on David (2.1.10). But how could one account for all the other etymologies that do not appear anywhere in the Patristic corpus? The most probable hypothesis is that Maximus and the authors that refer to the same etymology have a source in common, a source which can hardly be other than the Jewish tradition. Origen is known to have had Jewish informants. In the passage referred to of Gregory Nazianzenus' Homilies, Gregory explicitly mentions that he owes his etymology to the Jewish or Hebrew-speaking tradition. Coming across these etymologies in the Patristic literature of his time, Maximus was probably able to identify the Jewish sources from which these authors had derived them.

c) We find a literal or less literal echo of a number of Maximus' etymologies in the *Onomastica Sacra* (Benjamin, David, Joppe, Amoz, Samuel, Shebnah). The fact that most of these etymologies have no occurrence in Patristic literature is an additional confirmation that they must have been collected from Jewish sources that were also known to Maximus.

d) Several etymologies appear to originate with Maximus – if not entirely then partly (Benjamin, Galaad, Geshur, Hamath). Often Maximus seems to re-fashion in his way an etymology that is witnessed in the *Onomastica Sacra* (Joppe, note on Saul). These elements indicate that Maximus is not only familiar with the content of Jewish tradition, but that he conceives of himself as being to some extent part of it, as he freely plays on its various linguistic and hermeneutical dimensions.

By way of conclusion to his article, Schoors conjectures that just as with Origen and Jerome, "[Maximus] must have had Jewish informants" (p. 272). This is certain to the extent in which we take informants to mean a knowledge of the Jewish tradition that Maximus could hardly have acquired alone. As we noticed above (see the etymology on Benjamin), Maximus himself seems to admit to such contacts. However this is most doubtful if we imply that, just like Origen and Jerome who had but a rudimentary familiarity with Hebrew, Maximus' knowledge of the Jewish tradition was dependent on these intermediaries. The very fact that Maximus feels the need to mention his Jewish contacts in a particular case proves that, in a number of other cases, Maximus relied on his personal familiarity with Hebrew and Aramaic to interpret Biblical names. This is exactly the conclusion we reach on the basis of the etymologies analyzed above, as Maximus appears sometimes to produce his own etymologies and sometimes to work on a given material with such ingeniousness that at the end it becomes barely recognizable. This

gives to Maximus a most remarkable position among the Fathers of the Church. Unlike Origen and Jerome, Maximus does not rely on 'Jewish informants' for his translations. Working as an original translator, he is to a large extent the one who *creates the information*.

This configuration reminds us of an ancient, specific and lost art of translation, namely, the *Targumim* as a literary genre. Indeed, translating names of characters and places on the basis of a supposed etymology is a feature common to Palestinian and Samaritan *Targumim*.[36] To be even more precise: the use of etymological doublets, like Hamath/ὅρασις φαινομένων or Joppe/κατασκοπή χαρᾶς, betrays the influence of Palestinian *Targumic* techniques on Maximus. Let us quote here what L. Díez-Merino writes on this:

> Doublets – the category of doublets refers to places in which the original Hebrew reading has been translated twice. This can occur in different ways. First, a *Targum* may render a Hebrew word with two words (usually synonyms) in Aramaic. In *Gen* 18:3, the MT [Masoretic text] 'if I have found favor in your eyes' becomes 'If I have found grace and favor' in the TN [*Targum* Neofiti]. In *Ex* 15:1, the MT 'I will sing to the Lord' becomes 'Let us praise and extol before the Lord' in TN. Second, a *meturgeman* may render a single Hebrew phrase with two phrases, each meaning essentially the same thing. In *Gen* 4:4, for instance, PJ [*Targum* of Pseudo-Jonathan] renders the MT 'The Lord favoured Abel' with 'It was pleasing before the Lord and the Lord favoured Abel'. Third, sometimes, the two Aramaic words or phrases may be rendered in antithetic or contradictory manner. PJ translates the MT neso in *Gen* 4:13 for example as both 'tolerate' and 'forgive'.[37]

[36] For example, in a Samaritan *Targum* on Genesis, the name of Dina, Jacob's daughter (30,21), is translated חכמה, 'wisdom' on the basis of דין , 'judgment', TAL, *Samaritan Targum* [see n. 18], p. 215. According to L. Díez-Merino, this hermeneutical practice is even more common in Palestinian *Targumim*. Let us quote two simple examples that he provides. They are taken from the *Targum* on Par. I,1) on the name Yoqtan: "And his brother's name was Yoqtan because in his time, the years of the children of men began to be shortened (root:*qtn*) on account of their sins"; 2) on the name Admodad: "Yoqtan begat Almodad who measured (root: *mdd*) and divided the land with chords". A similar technique applies to toponyms, see L. DÍEZ-MERINO, *Translation of Proper Names – A Targumic Method of Hermeneutics in Targum Esther*, in E. CLARKE (ed.), *Targum and Scripture*, Leiden, 2002, [pp. 203-223] pp. 209-213.

[37] DÍEZ-MERINO, *Translation of Proper Names* [see n. 36], p. 205. Elsewhere in the *Quaestiones ad Thalassium*, Maximus translates the name Saul as αἰτητὸς ᾅδης, *petitor inferni*, 'one asking/asked as a candidate/for the netherworld' (q. 65, ll. 50-51), which makes perfect sense in connection with the episode associated with the witch of Endor (I Sam. c. 28). There is no need to involve Aramaic here: one recognizes the form *Pual* of the verb שאל combined with the substantive שאול, Sheol (the form is identical – the only change has to do with the vocalization of Hebrew letters). This is another example of this Targumic type of doublet. Unsurprisingly, the name of Saul is associated with the root ShAL (ask) in the *Onomastica Sacra* (αἰτητός, αἴτημα, ᾐτημένος, *expetitus*). But there is no sign of doublet involving ShEOL (netherworld) in these etymological collections.

The proximity of Maximus' onomastics to the hermeneutical techniques of the *meturgeman* – the one who produces the *Targum* – has a number of implications. There is no *Targum* without Hebrew substrate as long as a *Targum* is by definition a translation of Hebrew Scriptures into Aramaic. According to the traditional explanation, the origin of *Targumic* literature lies in the growing difficulties of the Jewish as well as the Samaritan faithful to understand the Hebrew of their respective Pentateuchs (think analogically about the origins of the *Septuaginta*).[38] It seems that the function of *meturgeman* was rapidly associated to a specific training that was not necessarily destined to Jewish rabbis or Samaritan priests.[39] One had to be able to translate a reading of the sacred Hebrew text into Aramaic right away.[40]

On an epistemological level, the validity of an etymology of the type that we analyzed above lies in its ability to match the Hebrew term as it is exactly stated in the Pentateuch and other Hebrew sacred scriptures. This is precisely what the development of *Targumic* skills was about. At the same time as being a native Aramaic speaker, Maximus could not have been unfamiliar with Hebrew.[41] The ease with which Maximus produces his

[38] Hence the famous statement by Rashi: "*Targum* is meant to be heard by women and common people", B. Megilah 21b, quoted by A. SHINAN, *The Aramaic Targum as a Mirror of Galilean Jewry*, in L. LEVINE (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New-York, 1992, [pp. 241-251] p. 244.

[39] S. FRAADE, *Rabbinic Views on the Practice of Targum, and Multilingualism in the Jewish Galilee of the Third-Sixth Centuries*, in L. LEVINE (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New-York, 1992, p. 258, writes: "(…) our Rabbinic sources require that a person of a lesser status, like a minor or a student, recite the *Targum* in response to the reading by a person of a higher status, such as an elder or teacher, just as Aaron acted, it is said, as Moses' 'translator' before Pharaoh. This is consistent with the proximate yet inferior state of *Targumic* state relative to those of Scripture." Regarding the place of *Targumic* formation in the curriculum of Torah study, see pp. 261-264.

[40] It is useful to keep in mind S. Fraade's description of the original setting of *Targumic* translation: "The basic procedure for the *Targumic* rendering of Scripture in the synagogue, as specified in the Mishnah and Tosefta, is as follows: the reader recites a verse of Torah from the scroll, after which the translator renders the same verse in Aramaic, followed immediately by the reader's recitation of the next verse in Hebrew. In the case of the reading of the Prophets, three verses at a time could be so read and translated. It is repeatedly stressed, at least with respect to the Torah, that the reading and translation be conducted in such a way that the two voices, of reader and translator, be clearly distinguishable from each other, each in its successive turn, with neither rising the volume above the other. The combined effect of the implementation of these rules would be for the audience to experience the aural equivalent of an interlinear or parallel-column bilingual text, with the two alternating voices complementing one another in their counterpointal reading" (FRAADE, *Rabbinic Views on the Practice of Targum* [see n. 39], p. 257).

[41] Actually one wonders whether for Maximus the difference between Hebrew and Aramaic meant anything more than the difference between written and spoken Hebrew. True, there is a distinction between Mishnaic Hebrew and Aramaic within the Mishnaic corpus, but the way in which the sages of Israel kept Hebrew alive in an increasingly Aramaic-speaking environment seems more about reading and writing it than about speaking it.

etymologies is not only the mark of his genius and personal learning; it also witnesses a thorough training that transforms intellectual alertness into a sort of professional *habitus*.[42] From this point of view, there was no difference between the training of a Samaritan or a Jewish *meturgeman*. At any rate it looks as if Maximus came out of a society where rigid confessional boundaries between Christians, Jews and Samaritans did not hinder the development of a religious and literary culture which was to a large extent common to all. We will soon come back to this issue.

From the analysis provided above, it is very difficult to define the type of Aramaic spoken by Maximus: all the lexemes implied by his etymologies are common to Jewish and Samaritan types of Galilean Aramaic. There is however one feature that might manifest a more specifically Samaritan influence. It is the ability to play on – or extract meaning from – the grammatical and phonological 'distortions' of the original Hebrew text induced by spoken Aramaic language. We saw several examples of this approach. Suffice it to mention the weakening of gutturals in 'Samuel', 'Jerusalem', 'Gilead' or the Aramaic spelling of the lexeme 'water' in 'Moses'. It is probable that most of the finesses of Aramaic pronunciation that Maximus relies on are out of reach for our best contemporary experts on Aramaic dialects.[43]

At the same time, Maximus' onomastics seems much closer to rabbinic than to Samaritan exegesis as to its literary form and general orientation. Samaritan *meturgemanim* manifestly prided themselves on clinging to the literal content of the text in contrast to their Jewish peers. In Jewish *Targumim*

[42] Let us quote S. Fraade once again: "Such a practice not only presumes the individual's knowledge of Hebrew and Aramaic and his ability to move freely between the two, but also reinforces such facility. In other words, comprehension of both Scripture and its language, at whatever level, is reinforced in private as well as in school study by shuttling between the Biblical Hebrew of Scripture and the Aramaic of its translation." (Fraade, *Rabbinic Views on the Practice of Targum* [see n. 39], p. 265).

[43] R. Macuch brought to our attention the way in which Samaritan scribes took advantage of the phonetic (the weakening of gutturals among others) and orthographic tendencies of their own Aramaic dialect to interpret a non-vocalized version of the Pentateuch in their idiosyncratic way. For instance, instead of reading "the LORD (…) sought to put [Moses] to death" (וַיְבַקֵּשׁ הֲמִיתוֹ) in Ex. 4,24, the Samaritan *meturgemanim* would substitute the verb 'frighten' (root המם = הם = המיה) to the verb 'to kill' (form Hiphil of מות), ascribing to the final תו in הֲמִיתוֹ a grammatical status peculiar to the Samaritan dialect, the so-called *nota accusativa* ית, see R. Macuch, *Les bases philologiques de l'herméneutique et les bases herméneutiques de la philologie chez les Samaritains*, in J.-P. Rotschild (ed.), *Études samaritaines, Pentateuque et Targum, exégèse et philologie, chroniques* (*Collection de la Revue des Études Juives*, 6), Leuven, 1988, [pp. 149-158] p. 155. Of course, Samaritans would claim – against allegedly heterodoxical Jews – that this pious reading of Ex. 4,34 (the Lord 'sought to frighten Moses') was the true one. This reconstruction, based on a fluid Aramaic dialect, of the 'inner content' of a Hebrew substrate integrally preserved as to its letter is the very technique that Maximus applies to Biblical names. The only difference is that the apologetic concern that characterizes Samaritan *Targumim* is missing – or else its object appears to have dramatically shifted.

and especially in *midrashic* literature, etymological interpretations of names of characters and places are often opportunities to display the wisdom and edifying power concealed in the very letter of the Torah.[44] An additional typical feature of rabbinic exegesis is that the relevance of a determinate etymology does not exclude the relevance of another one, though it be different or even contrasting as to its semantic emphasis.[45] We are far from the unilateral and slightly pedantic character of the etymologies provided by an Origen and Jerome (those who are *so* learned that they *even* know what terms mean in Hebrew …). Nor is Maximus' hermeneutical logic much closer to Origen's and Jerome's main source of information on the subject, that is, Philo of Alexandria. One can certainly find traces of Philo's spiritual allegorism, with its dehistoricizing tendencies, in Maximus' etymologies, but the framework of their hermeneutical practice is entirely different. Unlike Philo, Maximus shows himself dismissive of the fundamental principle of etymology as a science or a knowledge; namely, the claim that there is one and only one true source from which the term investigated derives.[46] The meaning or power of a name – Maximus speaks of its δύναμις (see 1.2.8

[44] An example from *Genesis Rabba* evinces the proximity of Maximus to a rabbinic-style exegesis. While the text of Genesis delivers its own etymology regarding the name Eve (3,20: "The man named his wife 'Eve' because she was the mother of all those who live"), *Genesis Rabba* offers an alternative explanation: "Rabbi Aha observed, the serpent was your serpent but you were Adam's serpent" (20.11 and 22.2). Instead of linking the name Eva to the root חיה 'to be, to live', the commentary links it to חויה, the Aramaic word for serpent (almost always נחשׁ in Biblical Hebrew). In q. 56, ll. 56-58, Maximus plays on the same Aramaic word to explain the name 'Hivites' (ὀφιώδεις, *serpentini*). Both exegeses rely on the idea that the negative destiny or character of a person or a nation are inscribed in their names, although it is clear that such a disparaging aspect could not have been part of the intention of the one who gave or established this name, whoever that was. This is paramount to claiming that Divine Providence which equally rules over the necessity of natural laws and the contingencies of history had already encompassed the bad use that definite human entities would make of their freedom when names were given to them (think of Eve). An additional typical feature of rabbinic exegesis is that the relevance of a specific etymology does not exclude the relevance of another one, though it be different or even contrasting as to its semantic emphasis. We rely here on a contribution by P. S. ALEXANDER, *The etymology of proper names as an exegetical device in Rabbinic literature*, in *The Studia Philonica Annual*, 16 (2004), pp. 169-187.

[45] Rabbi Aha's etymology is a good example of that: the negative aspect of Eve as the serpent's spokesperson does not contradict the fact that she was destined to be the mother of the whole human race; on the contrary, the combination of the two aspects, the positive and the negative, sets the stage for the drama filled with chaos and fury that we call human history. Maximus follows the same pattern when he suggests four entirely different etymologies for the name Benjamin: one does not exclude the other and all can be applied to different aspects of the future destiny of Benjamin's tribe.

[46] Thus we read in the *Quaestio* 47, 65 to Thalassius: "(…) *every syllable* of divine scripture can be apprehended in a multiplicity of ways for the benefit of those who strive after virtue and knowledge" and in *Quaestio* 64, 21: "For the name (ὄνομα) of each things signified in scripture displays a diversity of meanings (πολύσημόν ἐστι) according *to the power* (δύναμις) *of the Hebrew language*" (emphasis is ours).

etymology of Benjamin) – is not fixed once and for all according to a past that can no longer change; its content depends on a future which is liable to many possibilities, all of them foreseen by God from all eternity. In rabbinic tradition as well as in Maximus, onomastics is less etymology (deriving a name from a more ancient word) than 'telesmology' (deriving a name from what happened to the one who bore it) as it were.[47]

In our estimation, the apparent neglect of grammatical exactness and verisimilitude of Maximus' etymologies should be seen as partaking of the same rabbinic sense of Scripture's intrinsic and inexhaustible manifoldness. As odd as it may sound to modern scholars, the playful, pun-like character of Maximus' etymologies – think for example of the 'Ben-' of Benjamin read as 'either [this etymology] or [this other etymology]' – is not the mark of some lack of respect for a divinely inspired written text. On the contrary, the more divine the Hebrew letter is, the more the approximations of spoken, casual language provide it with the opportunity of unveiling its transcendent power of coherence.[48] S. Fraade evokes "the mediated or translated nature of revelation" in rabbinic tradition.[49] Translating the Hebrew letter into Aramaic was understood on the model of Aaron explaining the Law that Moses had just received on mount Sinai to the whole nation of Israel; that is, as the one and only way of approaching the universal wisdom that constituted the hidden core of this Hebrew letter.[50]

[47] Thus, according to the etymology of Moses analyzed above, the one 'drawn from the water', was also the one destined to 'sprinkle (living) waters' on the people of Israel in order to cleanse them from their impurity (see Num. 8,6-7; 19,17-21).

[48] Compare Maximus' practice, as it shows from the names analyzed above, with what P. S. Alexander writes about its rabbinic equivalent: "[Rabbis] could rearrange the letters, exchange one letter for another of similar sound, and ignore letters if they did not actually sound, or sounded weakly, in their pronunciation of Hebrew. One assumes that the closer the etymology corresponded to the word in question the stronger it would have been deemed to be, but inexact etymologies abound. There is unquestionably an analogy here to the Rabbinic exegetical device known as *'al tiqrei*, a form of word-association or word-play in which one word in the Biblical Hebrew text is replaced by another which sounds like it" (ALEXANDER, *The etymology of proper names* [see n. 44], p. 177). We dare to disagree with the author when he ascribes this practice to a 'lack of scientific knowledge'. Rabbinic etymologies, just like Maximus' onomastics, partake of an entirely different *epistemè* from philology. It is already theology as it aims at unfolding the divine wisdom hidden in Scriptures.

[49] "Thus, to translate a text of Scripture into one of these languages may be thought of not so much as a distancing from Sinai as a return to it." (FRAADE, *Rabbinic Views on the Practice of Targum* [see n. 39], p. 266).

[50] The four languages in which the Law is supposed to have been originally proclaimed according to *Sifré Deuteronomy* 343 as well as the seventy languages mentioned in other Rabbinic texts, symbolize this universal wisdom that was lost when the Torah was recorded in merely one of them – Hebrew – but that translation into Aramaic helps to recover to a limited extent. It is not difficult to figure out the manner in which Maximus made these principles of rabbinic hermeneutics his own: using Aramaic in the light of his Christian faith, Maximus discovers the universal meaning hidden in the Hebrew letter – that which is inscribed

Now that we have a somewhat clearer picture of the principles that inspire Maximus' onomastics, let us see how these elements can help us to shed a new light on his early *Lebenswelt*.

3. Maximus' early *Lebenswelt* reconsidered

In his book on Maximus the Confessor, A. Louth observes that the Syriac *Vita* "does not explain Maximus' apparent easy entrée at the court, nor the evidence of the considerably greater learning than he could have acquired as a provincial monk that is found in his writings, especially in the *Books of Difficulties*".[51] We respectfully beg to differ on all these points. If Louth refers to the appointment of Maximus to a high position at the imperial chancellery before his decision to join a monastery, this particular from the Greek *Vita* is probably an anachronism (which is of course an additional reason to deny any relevance to this *Vita*'s account of Maximus' early years).[52] Regarding Maximus' formation, his youth and adolescence (roughly from 580 to 610) coincide with one of the most culturally disastrous periods of Byzantine history, which among other things witnessed the closure of the imperial university by Phocas (602-610).[53] Had Maximus been the child of a noble family of this period, he would probably have

in the name according to the eternal 'logological' foresight of God and can therefore be formulated in Greek as the language common to the whole *oikoumene*.

[51] See A. Louth, *Maximus the Confessor* (*The Early Church Fathers*), New-York, 1996, p. 6; J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme* [see n. 5], pp. 10-11, equally refers to the thorough intellectual formation of Maximus to argue in favour of his Constantinopolitan origins.

[52] The seal of *protasekretis* appears in official documents of the 9th century for the first time, see among others *ODB*, p. 1742. Concluding his thorough review of the literature on the subject, B. Roosen appears inclined to question the historical trustfulness of this whole episode regardless of the possible existence of a similar title in the 7th century (Roosen, *Maximi Confessoris Vitae et Passiones* [see n. 3], note 58, p. 424). As Boudignon, we believe that the proximity of Maximus to Sophronius, his renowned spiritual father, as well as to Anastasius, his disciple who had previously assumed a high position as a civil servant in Constantinople, must have been sufficient to open him a few doors at the court of the Basileus. In any case, there is no objective or historically indisputable element that would support the aristocratic birth of Maximus (Boudignon, *Maxime le Confesseur* [see n. 5], p. 34).

[53] See P. Lemerle's assessment: "Discuter la remarquable coïncidence avec ce que, en Occident aussi, on a appelé les 'Dark Ages' n'est pas notre propos. Du point de vue qui est le nôtre, pas d'époque plus pauvre dans toute l'histoire de Byzance, si l'on en juge par la documentation parvenue jusqu'à nous" (P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin : Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle* (*Bibliothèque byzantine, Études*, 6), Paris, 1971, p. 73). It is only at the very end of this period that higher education begins to recover with the coming of Stephanos of Alexandria to the capital at the behest of Heraclius (610). There is no trace of an institution akin to a university in Constantinople before this date, as Boudignon reminds us in the article mentioned above (Boudignon, *Maxime le Confesseur* [see n. 5], pp. 14, 41).

received a basic ἐγκύκλιος παιδεία. There is simply no way he would have acquired the vertiginous knowledge of late Neo-Platonic commentators of Aristotle that constitutes the philosophical backbone of his theological reflection. Actually, providing a setting for Maximus' intellectual formation is not a reason for rejecting the Syriac *Vita* but rather for giving it credit. The fact is that philosophical thought, especially in the wake of the School of Alexandria, was fully alive in Palestine at the very moment when it was moribund in Constantinople.[54] However the most decisive argument for the account of the Syriac *Vita* is what we have just shown regarding Maximus' ingrained familiarity with Aramaic and Hebrew. What Byzantine intellectual or monk would have bothered to learn Hebrew, let alone colloquial Aramaic? Besides, who could have taught it to him?[55] Maximus is not an aristocratic Byzantine monk who found the leisure to cultivate an interest for the odd language and traditions of Jews. He is

[54] We have in mind the Christian School of Gaza, with such eminent neo-Platonic masters as Zacharias 'the scholastic', Aeneas and Procopius who taught there until the middle of the 6th century. The monastery of the *Palaia Lavra* in the Judean desert where, according to the Syriac *Vita*, Maximus received his first monastic formation was not far from the community of Gaza that thrived contemporaneously, mostly as an ascetic but also as an intellectual centre. Although little is known about relationships between the monastery of Gaza and the school of Gaza, the fact that they flourished during the same period (from the middle of the 5th to the 7th century) can hardly be a coincidence, see Y. Ashkenazi, *Sophists and Priests in Late Antique Gaza according to Choricius the Rhetor*, in B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky (eds), *Christian Gaza in Late Antiquity* (*Jerusalem Studies in Religion and Culture*, 3), Leiden, 2004, pp. 195-208. A particular from the *Vita* of the famous abbot Isaiah of Gaza bears witness both to the fact that monks could be highly educated and that philosophers had spiritual life in high esteem. It is indeed said that Aeneas used to consult abbot Isaiah on how to interpret the thought of Plato, Aristotle and Plotinus, p. 198. This would also explain the connection of Maximus with Alexandrian 'scholastics' and figures of the educated clergy as Boudignon points out (*Maxime le Confesseur* [see n. 5], pp. 15-17). Indeed, most professors at the Gaza school had received their training in Alexandria. That Gaza appears to have been some sort of branch of the School of Alexandria is a hardly surprising fact: "Gaza historiquement et géographiquement ouvre la porte de l'Egypte et constituait au VIIe siècle et avant, le débouché maritime pour les caravanes venues de la péninsule arabique", p. 20. On the type of Christian Neo-Platonism cultivated at the School of Gaza, see I. P. Sheldon-Williams, *The Reaction Against Proclus*, in A. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1970, pp. 473-491, and more recently S. K. Wear, *Another Link in the Golden Chain: Aeneas of Gaza and Zacharias Scholasticus on Plotinus Enn. 4.3*, in *GRBS*, 53 (2013), pp. 145-165.

[55] It is worth quoting N. de Lange on this issue: "The period from the mid-seventh to the early ninth century is conventionally known to Byzantinists as the 'dark ages', a term which is peculiarly applicable in so far as the Hebrew language is concerned. We have virtually no hint of a knowledge of Hebrew in the Empire (deprived now of Palestine, Syria and Egypt), beyond the odd Hebrew name or motto used almost talismanically on Greek or Latin epitaphs. It is entirely possible that a knowledge of Hebrew throughout the empire at this time was confined to a few individuals, who may well have been travelers or immigrants" (N. de Lange, *A Thousand Years of Hebrew in Byzantium*, in W. Horbury [ed.], *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, Edinburgh, 1999, [pp. 147-161] p. 152).

definitely a Palestinian-born monk who absorbed almost all the treasures Greek wisdom had to offer at this time.

From this point of view, the elements that our analysis of Maximus' etymologies brought to the fore coincide in a most remarkable manner with the short relation of Maximus' childhood and youth contained in the Syriac *Vita*. If Maximus is the son of a Samaritan merchant, his mother tongue could hardly be anything else than Aramaic. We have seen that the mental world of Maximus is pervaded through and through with themes (circumcision, *Shabbat*, Jewish festivals, *Menorah* …) and hermeneutical techniques that are close to the Jewish tradition. But none of these elements is purely Jewish – or rather we have not met a single element, be it symbolic, linguistic or hermeneutical, that could not be common to the Jewish and the Samaritan traditions. The very feature that used to draw the line between Jewish and Samaritan religious traditions in Palestine's late Byzantine era, namely, Jewish self-contained, ultra-sophisticated *halachic* culture, is conspicuously absent from Maximus' works. His proximity to the Jewish tradition seems to remain at the level of hermeneutical techniques derived from a *Targumic* genre which was equally cultivated by Samaritans. We have also identified a few *midrashic* elements (see etymology on David), but *Midrash* as a genre is never very far from *Targumic* literature. In any case, no matter how peculiar Maximus' type of relationship to the Jewish tradition – great proximity without real intimacy – might seem, it is fair to claim that hardly any other relationship could actually be inferred from the facts related in the Syriac *Vita*.

Maximus was never a member of a Jewish community. Since his mother was a Persian slave working in a Jewish home, there is a high probability that she was under pressure to convert as was the case for the personnel that was dealing with items related to purity-rules.[56] But the idea that the child of a mother converted to Judaism was *ipso facto* a Jew could hardly have retained any significance except from a religiously Jewish (or an anti-Semitic) point of view. One may surmise that Maximus acquired some familiarity with

[56] G. Dagron writes: "Lois et canons interdisent aux Juifs d'avoir, et bien sûr de circoncire, des esclaves chrétiens qu'ils pourraient facilement pousser au judaisme : CJ I, 3, 54 (56) §8 ; I, 10,1 ; Procheiros nomos XXXIX, 31-31, Zépos II, p. 219. Ce prosélytisme domestique, discret sinon secret, permettait aux maîtres d'intégrer les serviteurs à la vie familiale et de les faire participer notamment à la préparation des repas sans risque d'impureté ; il donnait aussi des avantages allant, à terme, jusqu'à l'affranchissement" (DAGRON, *Judaiser* [see n. 15], note 60, p. 370). Hence the advantage of possessing a Persian rather than a Christian slave. The presence of Persian slaves in Tiberias probably needs to be seen in connection with the aftermath of the Lazic wars (541-562) and the temporary domination of Byzantium over Sassanide Persia. In addition, the hypothesis of Maximus' mother having undergone a more or less imposed conversion to Judaism would explain that a Samaritan considered transgressing his own nation's rigorous ban on intermarriage with 'Pagans'.

religious Semitic traditions through the Samaritan roots of his father. From a religious, cultural and linguistic point of view – and notwithstanding the growing distrust between the two communities as a result of their difference in official status since the 3rd century – Samaritans and Jews formed a *grosso modo* homogeneous Semitic pole within Romano-Byzantine Palestine, this in contrast to the 'Greeks', meaning first Pagans and then Christians chronologically speaking. They both claimed to be the offshoots of the nation that was guided through the desert by Moses and received the Law at Mount Sinai; they shared almost identical rites and symbols (circumcision, *Shabbat*, festivals, *menorot*, *mikvot*, purity rules etc.); they had the same understanding of nation and religion's inseparability; they equally loathed Pagans and hated Christians as both were associated with Roman political domination.[57] In cities like Tiberias (where the Syriac *Vita* locates the home of Zadok, the Jewish merchant), a significant Samaritan diaspora coexisted alongside the Jewish population.[58] Even if the active involvement of Jews in the third Samaritan uprising of 529 is disputed, it is a fact that relations between the two communities improved greatly afterwards.[59]

Thus, without being acquainted with Jewish tradition from the inside, Maximus was part of a religious, cultural and linguistic *Lebenswelt* associated with a sense of the living legacy of the Biblical Israel. This was by no means a unified society; it rested on a tense sense of a cultural identity fundamentally distinct from the Greco-Roman system of values conveyed by a foreign political structure – although at times not irreconcilable with it.

[57] As to their sacred places, they shared the same historical fate after the destruction of their respective Temples on mount Garizim (129 B.C.E) and in Jerusalem (70 C.E). Since the spiritual and institutional revival of the Samaritan nation initiated by Baba Rabba in the 4th century, only architectural and decorative details or inscriptions used to distinguish Samaritan from Jewish synagogues.

[58] According to A. D. Crown's estimates, the Samaritan population numbered about half a million in Baba Rabba's heyday. It was spread over a territorial strip joining the Samaritan heartland of *Palestina Prima* to the coastal areas comprised in *Palestina Secunda* (D. Crown, *The Samaritan Diaspora to the End of the Byzantine Era*, in *Australian Journal of Biblical Archaeology*, 2 [1974-1975], [pp. 107-123] p. 111). This was before the mass repression that followed the series of Samaritan revolts throughout the 5th and the 6th centuries. Tiberias, as the main urban center of Galilee, played a non-negligible role in Baba Rabba's repartition of Samaritan administrative districts; see J. M. Cohen, *A Samaritan chronicle: a source-critical analysis of the life and times of the great Samaritan reformer, Baba Rabbah*, Leiden, 1981, p. 73. The remnants of the Samaritan synagogue of Hammath-Tiberias, as well as those in Bet-Shean (Scythopolis) witness the influence of the surrounding Greco-Roman culture.

[59] Among a number of historical testimonies of this shift, Y. Dan points to the episode related in the Syriac *Vita* of Maximus' father allegedly engaging in business relationships with a Jewish merchant in Tiberias (Y. Dan, *Jewish-Samaritan Relations in Eretz Israel in the late Byzantine Period*, in *Zion*, 46 (1981), [pp. 67-76] pp. 73-75 [in Hebrew]). From 529 on, it seems that Jews and Samaritans were commonly seeking a military intervention of Persia in Byzantine Palestine.

We find in the Syriac *Vita* an additional element that could account for Maximus' acquaintance with this Semitic religious world of Byzantine Palestine. It is said that the marriage of Maximus' father with a Persian slave sparked outrage among his fellow Samaritans. He fled to Hesfin, a village in the Golan heights where he found shelter in the house of a priest called Martyrios and converted to Christianity.[60] It is in this village that Maximus was born and was educated in the Christian faith by Martyrios, prior to being sent to the *Palaia Lavra*. In our estimation, Maximus' early stay in Hesfin provides a key to Maximus' contacts with Jewish tradition.

Indeed, the great number of inscriptions discovered in the Golan since the war of 67 bears witness to the religious diversity of the region from the 2nd century to the Muslim era. Pagans, Jews and Christian communities populated the area throughout the whole period. Moreover, it has been shown that, contrary to what a number of archeologists used to think, these religious communities did not live isolated from one another. With several other villages, especially in the Southern part of the Golan, Hesfin is among the examples of settlements where faithful of these three religious traditions used to live side by side. It would be surprising if simple economic necessities did not create channels of deeper communication between them.[61] In a

[60] Here again, an episode of the Syriac *Vita*, mentioned without particular emphasis, becomes telling when referred to this historical setting. A number of factors tend to show that the behaviour of Maximus' father would have been the normal reaction of a Samaritan ostracized and threatened by his community. Indeed, there was no notable Samaritan settlement in the Golan region at the time. Besides, one cannot help establishing a link between his sudden conversion and Procopius' scornful remarks on the propensity of Samaritans to convert to Christianity out of pragmatic motives, see CROWN, *The Samaritan Diaspora* [see n. 58], pp. 112 and 119-120. On their part, Jewish sources are prone to emphasize the confessional versatility of Samaritans, see P. W. VAN DER HORST, *Anti-Samaritan Propaganda in Early Judaism*, in P. W. VAN DER HORST *et al.* (eds), *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism* (*Contributions to Biblical Exegesis & Theology*, 33), Leuven, 2003, pp. 25-44. We saw that Maximus himself protested against enforcing baptism on Jews and Samaritans out of fear that they could be completely devoid of sincerity. The fact that voluntary baptism appeared as an easy solution to a Samaritan excluded from his community does not contradict the hatred, degenerating to mass slaughters at times, of Samaritans towards Christians. On the contrary, this violent hostility is the reaction of a community that felt increasingly undermined by the penetration of Christians into their home territory, the proselytism of monks and the conversion policy of Byzantine emperors.

[61] Of course, this configuration had little to do with 10th-century Cordoba's semi-mythical 'house of wisdom'. The main purpose of the inscriptions that were found is to state the religion of their owners and place them under the protection of their respective God(s). Already in the 19th century, G. Schumacher discovered a site with the inscription TOUTO NIKA, decorated with three crosses in the village of Ramsâniyye in the eastern part of the Golan. In the same village, one finds the Chi-Ro Christogram engraved with the following inscription: "Lord accept the offering of the illustrious Babionus, who at his own expense and labor made this holy place. And Lord help Maximus the builder, who also wrote this". These and similar inscriptions indicate that the village was a Christian stronghold linked to a proselytizing monastic community. But in the southern village of Fiq (identified with Aphek in the Book

region and at a time (5th-6th centuries) where Christian – primarily monastic – communities were actively seeking to convert Pagans and Jews, clinging to one's faith while securing the means of a peaceful interaction with heterodox neighbors was manifestly a common survival strategy.[62] At the same time, one had to know something about the surrounding religious traditions in order to defend – or else find a way to promote – one's own.

Whatever be the amount of knowledge on Jewish traditions Maximus gained from his childhood and adolescence in Hesfin, we believe it is important to underscore that this factor alone cannot account for Maximus' attitude towards Jews and Judaism. Maximus does not relate to Judaism as an outsider attempting to refute beliefs opposed to Christianity by relying on some information 'picked up on the way' as it were. His continuous, restless striving to show that only faith in Christ can reconnect Jewish tradition with its intimate and eternal truth, while those who currently boast about their Jewish identity have become incapable of seeing it, betrays some degree of existential involvement in this matter. *In Christ*, Jerusalem, the festivals, *Shabbat*, etc., are *his* – inasmuch as the false claim of those who bear the name of Jews is confuted. Maximus is fundamentally a *Zar*, *un étranger*, ostracized from the Samaritan community of his father, considered an enemy by Jews due to his conversion to the Byzantine faith and forever prevented from becoming a 'true Roman' due to his ties with the rebellious Samaritano-Jewish minorities. The Palestinian monk responded to this predicament by creating his own, perfectly original, religious identity: while adopting Byzantium as a *strictly spiritual and dogmatic* homeland, Maximus never disowned his Semitic roots from a *strictly theological* point of view.

If this configuration is relevant, Maximus' anti-Jewish outburst in q. 64 *ad Thalassium* is easily explainable.[63] Just as Heraclius during the same years,

of Joshua by Eusebios), 5th- and 6th-century inscriptions signal the presence of Christians ('Lord', 'Trinity' engraved on door lintels for instance) alongside a Jewish community (engraved menorah on a column with a sentence in Aramaic reading 'I am Jehudah the cantor') as well as a Pagan one (mask of Zeus-Ammon sculpted on an architrave). Relying on the thesis of C. Dauphin against previous views advanced by Z. Ma'oz as well as on his own archeological work, R. C. Cregg writes: "Ma'oz's projection of a division between Jews and Christians proves to be incorrect. Jews did not limit their residence to the area he proposed nor were Christians excluded from that zone and its villages." (R. C. CREGG, *Marking Religious and Ethnic Boundaries: Cases from the Ancient Golan Heights*, in *Church History*, 69 [2000], [pp. 519-557] p. 537). See *ibidem* for the examples just mentioned and many others.

[62] The archeological exploration of the Golan region and adjacent territories point to a general strategy of Christian (Byzantine) expansion throughout the 5th and 6th centuries, see F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-519* (*Brill's Studies in Intellectual History*, 52), vol. 2, Leiden, 1994, pp. 316-374.

[63] C. Laga suggests that the virulence of Maximus was out of proportion with the danger his Byzantine contemporaries – Heraclius in the first place – saw in a possible Jewish support to the Muslim invasion which was only beginning at the time (LAGA, *Judaism* [see n. 11]).

Maximus was less concerned by an Arab invasion that still gave the false impression of being a manageable threat than by the involvement of Jews in the Persian one, barely checked by Byzantine forces. The rage of Maximus is not a fit of Gentile-Hellenic-phantasmagorical anti-Semitism; it is the reaction of a Christian Semite to the devastation of his own soil, of his own sacred traditions and of the communities he had himself belonged to or frequented.[64] In these events, Maximus reads the effect of a merciless war between two irreconcilable readings of the Scriptures, the one who accepts the light of Christ and the one who dismisses it. Due to their unfulfilled Messianic expectations, the rebellious Jews had put their faith in the King of Persia as a new Zerubbabel prefiguring the coming of the Son of David, the reconstruction of the Temple and the restoration of the Kingdom of Israel – hence the way Maximus qualifies Jews in the passage translated above: "(…) the nation of the earth the most deprived of faith and for this reason eager to welcome

He speculates that Maximus' unfounded anti-Jewish sentiments were part of the factors that lead Heraclius to enforce baptism on Jews and Samaritans. This is of course perplexing: did Maximus himself not explicitly stand up against the imperial edict? The truth is that, as odd as it might sound to our contemporary ears, enforced baptism was perfectly in line with Heraclius' relatively mild policy towards Jews, so that there is no need to refer to Maximus' anti-Jewish sentiments to explain it. The goal of Heraclius' measure was to prevent religiously dissenting minorities such as Jews and Samaritans from lending their support to invaders as they had just done with the Persians. To achieve this goal, Heraclius decided to dilute these minorities and transform them – even against their will – into 'first-class Byzantine citizens' by baptizing them. In Theophanes' *Chronographia*, one reads a short but telling episode in this regard. In 630, on his way to reconquer Jerusalem fallen into the hands of the Persians, Heraclius made a stop in Tiberias. There he was entertained by a Jew called Benjamin, who also provided subsistence to his soldiers. Learning from local Christians that Benjamin had been a leader of the Jewish revolt that sided with the Persians against Byzantium, Heraclius took him apart and asked him: "Why do you do harm to Christians?". Benjamin answered: "Because they are the enemies of my people!". Theophanes writes that, out of concern for the rules of hospitality, Heraclius contented himself with requesting that Benjamin be baptized, see DAGRON, *Judaiser* [see n. 15], p. 28. It should be noted that Maximus did not even approve of Heraclius' 'mild' measure. Manifestly Maximus considered that one should not go beyond harsh words. This has not always been the case among the Fathers of the Church.

64 According to the estimates of modern historians, between 20 000 and 26 000 Jews joined forces with the Persian invaders. As for Byzantine historians (Pseudo-Sebeos and others), they all tell about the cruel repression that followed the revolt of the Christian *demes* after the fall of Jerusalem in 614. During the revolt, Christians had massacred a number of Jews, throwing their bodies over the walls of the city. Even if historians like Theophanes probably exaggerate the harshness of the Persian-Jewish coalition's reaction (90 000 Christians killed), one can easily understand that the news of this bloodshed, together with other Jewish exactions against Christians during the same period, destroyed whatever degree of trust was achieved over the years of Maximus' coexistence with Jewish communities in the Golan region. It is during the Byzantine-Sassanian war (602-628) that the monk was forced to flee to Carthage. Regarding the Jewish involvement in the Persian invasion, see among many others DAGRON, *Judaiser* [see n. 15], pp. 22-28; J. PARKES, *A history of Palestine from 135 A.D. to modern times*, Oxford, 1949; M. BERENBAUM (ed.), *Jewish Encyclopedia*, Detroit, 2007, 'Chrosraus', 'Heraclius', 'Benjamin of Tiberias'.

the forces of the enemy, who goes in procession and full array to meet the Adversary upon his arrival, whose actions betray the presence of the Antichrist as a consequence of them ignoring that of the true Saviour (…)”.[65]

Conclusion

Too much of a Byzantine to be considered a Jew – the Greek-Christian faith *oblige* – but definitely too imbued with the Palestinian Semitic spirit to be counted as a true *Romaios*, Maximus the Confessor is the perfect instance of a *Zar*, un *étranger* of genius, simultaneously navigating between various, allegedly incompatible, religious and cultural universes. The Aramaic substrate of Maximus’ onomastics that we have uncovered tells about the culturally Semitic roots of the Byzantine Church’s greatest metaphysician. These roots provide the connection, hitherto hardly perceivable, between the concrete data of the Syriac *Vita* and the *modus operandi* of Maximus’ theological reflection. The few paragraphs that the Syriac *Vita* dedicates to the family origins, childhood and youth of Maximus contain a number of elements, historically verifiable, that explain both the existential depth, the intellectual extent and the theological complexity of Maximus’ ties to the Semitic world of his time, as abundantly witnessed by his etymologies. The anti-Jewish considerations that pervade his writings are simply the other side of his emphasis on Jewish themes and his reliance on rabbinic hermeneutical techniques. For Maximus, the creative re-appropriation of Israel’s legacy in the name of Christ went together with the denial of its interpretation by those

[65] The Persian conquest coincided with an apocalyptic fever that seized both Jewish and Christian communities. On the Jewish side, the *Sefer Zerubbabel*, relating a vision of Zerubbabel about the dramatic but glorious destiny of the nation of Israel, played a decisive role, see especially M. Himmelfarb, *The Apocalypse: A Brief History*, Chichester UK, 2010, pp. 117-136. It witnesses the tendency of Jews to interpret the intervention of the King of Persia as a reiteration of the ‘messianic’ decision by Cyrus to let the exiles go back to Jerusalem and rebuild the Temple (II Ch. 36,23; Ezr. 1,2; 5,13; 6,3). Against this backdrop, the etymologies that Maximus provides for Zerubbabel in q. 54, ll. 10-20; namely σπορὰ συγχύσεως (‘seed of confusion’) and ἀνατολή συγχύσεως, (‘rising of confusion’) are once again enlightening. Schoors is of course correct (see p. 269) when he assumes that the verb standing behind ‘confusion’ is identical to that referred to in the Biblical etymology of Babel in Gen. 11,9: “Therefore is the name of it called Babel; because the LORD did there confound (כִּי־שָׁם בָּלַל, Aramaic בלבל) the language of all the earth.” But precisely the point of Maximus’ implicit reference to Gen. 11,9 is to show that the ‘normal etymology’ of Zerubbabel, namely ‘seed of Babel’, should be read as ‘seed of confusion’. In other words, the ‘seed of Babel’ understood as king Chosroes is the one who wreaks confusion (or the ‘rising of Babel’ understood as the Persian invasion is that which disconcerts people). The confusion induced by the Persian invasion that Maximus has in mind is the Jewish apocalyptic reading of Scriptures – this (re)conquest-oriented eschatology that the expectation of another Messiah than Christ has made possible.

who opposed Christ in the name of their Jewish identity. What is most important, this creative re-appropriation fundamentally differed from the Fathers' prevailing treatment of Scriptures. Far from reducing the Old Testament's relevance to announcing and prefiguring the New, Maximus' approach implies a rethinking of Christ's mystery along the categories and themes (circumcision, *Shabbat*, Menorah etc.) of a living Judeo-Samaritan tradition of interpretation. Unfortunately, lack of space prevents us from showing how the fundamental structure of Maximus' view of the cosmos is indebted to this tradition. We hope that the opportunity will be given to us to describe the manner in which Maximus draws on this tradition to transform Gregory of Nyssa's ascending ontological tree (intelligible/material, uncreated/created) into a picture of the descending and ongoing act of Creation (uncreated/created – intelligible/material, heaven/earth, paradise/*oikumene*, man/woman) that, through Christ, gradually leads the linear movement of all created entities to the circular standstill of an eternal *Shabbat*. Be that as it may, we believe that the material we just brought forward is already sufficient to warrant a more specific research on the Semitic sources of Maximus' theological reflection. In the long run, acknowledging what the inner beauty and coherence of the Byzantine cosmos owes to supposedly heterodoxical traditions, and especially Judaism, should help all its admirers, scholars as well as Churchmen, to see the dangers of cultural self-isolation and religious self-glorification more distinctly. As well as to marvel at the splendor of a spiritual legacy purified from whatever ethnic prejudice might still distort it.

Fr. Antoine LEVY, OP
University of Helsinki / University of Eastern Finland
antoine.levy@uef.fi

SUMMARY

In sciences, whether 'hard' or 'soft', the measure of a conjecture's validity is its capacity to provide a solution to problems that other conjectures are unable to solve. Even if a majority of scholars support the authenticity of Maximus the Confessor's *Vita Syriaca* over the traditional *Vita Graeca*, a doubt still lingers. Was Maximus a 'pure' *Romaios* or rather a *Zar*, some sort of incorrigible Palestinian métèque? Being sure of one or the other can tell us a lot about Maximus' *Denkwelt* or the reason why he thinks the way he does. Maximus' etymologies of Biblical names are a distinctive feature of his writings. While some etymologies are relatively obvious, others remain obscure. The present paper examines several among the most problematic ones and attempts to show that they are mainly puns derived from Palestinian Aramaic. There is definitely little likelihood Maximus was a pure *Romaios*.

THE BYZANTINE BRICKMAKING INDUSTRY: ORGANIZATION, TECHNIQUE, PRICING STRATEGIES

Introduction

This paper provides a comprehensive examination of the organization and functioning of the all important Byzantine brickmaking industry in the 6th – 15th centuries, an endeavor that has not been undertaken heretofore. Particular emphasis is placed on technical, economic, and legal aspects of the industry that remain largely unexplored. Technical aspects of importance that are investigated comprise: developments in the art of brickmaking at all stages of production; the utilization of building materials; the fulfillment of the brickmakers' diverse tasks and responsibilities; and the purpose of brick stamping and the validity of the explanations conveyed. Topics of economic consequence that are analyzed include: the factors that determine the location of brickyards as influenced by the conditions for accessing the requisite raw materials and users' markets; the distinct nature of the demand for and supply of bricks; the role of market mechanism in price and wage determination; the organization of brickmaking undertakings and their sources of financing; the role of private initiative and ownership in the development of the brickmaking industry; and the likely regional market structures and their impact on the degree of competition and on the brickmakers' price-setting policies. Aspects pertaining to the legal framework that influenced the behavior of brickmakers refer to: the business organization form brickmaking enterprises could assume; the contractual obligations of the transacting parties; and the extent of state intervention in brickmaking activities. It is hoped that the probing examination and thematic exposition of the range of issues emanating from the makeup and operation of the Byzantine brickmaking industry will provide valuable insights into the industry's performance.

Brickmaking in Ancient Times

Babylonians, Assyrians, Egyptians, Phoenicians, Carthaginians, and ancient Greeks and Romans are known to have used sun-dried bricks in the construction of houses, public buildings, temples, and even fortifications. Sun-dried mud bricks made of alluvial clay (adobes) were also used in the

Byzantion 88, 289-328. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285454

building of cheaper houses and in coarse constructions, e.g., sheds, fences. These civilizations had also used stronger and more durable bricks by burning blocks of dried clay, and had attained a high degree of proficiency in brickmaking. In fact, kiln-fired bricks were used in private houses, agorae, stoae, piazzas, courts of public buildings, fortifications, arch voussoirs, reservoirs, aqueducts, baths, and roads in ancient Rome and Magna Grecia since the second century B.C.[1] During the early Roman Empire, brick production was undertaken by enterprises operating on a small scale, but before long, brickmaking developed into estate production following the involvement of members of the senatorial and equestrian orders. Total brick production grew steadily by expanding in north-east Italy, and by the end of the second century the brick industry had become an imperial monopoly on the Italian mainland through consolidation of clay pits. The rise of local demand, fostered by population growth, increased urbanization, evolved levels of wealth and financing, favorable location of brickyards, and the substitution of brick for stone which reduced transport costs, led to a further increase of production and cost reduction, facilitated the development of intra-and-inter regional trade, and gave rise to a complex system of storage, marketing and transport arrangements. Depending on local availability and quality, bricks used in high status public buildings continued to be supplied from the main centers of production through the fourth century, likely as a result of elite involvement in their commissioning. By the end of the fifth century, the organization, structure, technological prowess, scale of operations, and form of ownership of the brickmaking industry in the empire were well-established;

[1] *Encyclopaedia Britannica*, Cambridge, 1910-1911, *s.v.* Brick (p. 517); *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία*, Athens, 1952-1964 (hereafter *MEE*), *s.v.* Πλίνθος (pp. 349-351); ed. K. Ἐλευθερουδάκης, *Ἐγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν*, Athens, 1927 (hereafter Ἐλευθερουδάκης), *s.v.* Πλίνθος; P. Leriche, *La brique crue en Mésopotamie et en Asie Centrale Hellénisées* (*IVe siècle av. n. è. – IIIe siècle de n. è.*), in P. Boucheron – H. Broise – Y. Thébert (ed.), *La brique Antique et Médiévale. Production et commercialisation d'un matérial* (*Collection de l'École Française de Rome*, 272), Rome, 2000, pp. 12-23; K. D. White, *Greek and Roman Technology*, Ithaca, New York, 1984, p. 204; R. J. A. Wilson, *Brick and Tile in Roman Sicily*, in A. McWhirr (ed.), *Roman Brick and Tile*, *Studies in manufacture, distribution, and use in the Western Empire* (*British Archaeological Reports*), Oxford, 1979, pp. 11-18; A. K. Ορλανδος, *Τα υλικά δομής των αρχαίων Ελλήνων και οι τρόποι εφαρμογής αυτών, κατά τους συγγραφείς, τας επιγραφάς και τα μνημεία*, vol. 1, Athens, 1955-1956 (repr. 2004), pp. 65-67, 84; A. Guest-Papamanoli, *L'emploi de la brique crue dans le domaine Égéen* à *l'époque Néolithique et* à *l'Âge du Bronze*, in *Bulletin de Correspondance Hellénique* 102 (1978), pp. 22-24; P. Mills, *The Ancient Mediterranean Trade in Ceramic Building Materials: A Case Study in Carthage and Beirut* (*Roman and Late Antique Mediterranean Pottery*, 2), Oxford, 2013, pp. 3, 14-15, 95, 97, 98; N. Davey, *A History of Building Materials*, London, 1961, p. 69; G. Brodribb, *Roman Brick and Tile: An Analytical Survey and Corpus of Surviving Examples*, Gloucester, 1987, pp. 34-35, 37, 47. Use of fired bricks in fortifications is imperative (ἡ γάρ πλίνθος ὀπτωμένη εἰς ὀχυρὰ κτίσματα ἀναγκαιότατον). *Theophylacti Bulgariae Archiepiscopi Opera omnia*, *PG* 126, col. 1040.

elaborate relationships between landowners, brickyard owners and commissioners of bricks had developed; and a network of brick trade and transport in the Mediterranean was fully operative.[2] These activities were extended to the byzantine era where the adopted more advanced designs and techniques greatly improved the efficiency of the brickmaking operations.

The Art of Brickmaking in Byzantium

Bricks (πλίνθοι) are made of clay mixed with sand and are distinguished in sun-dried (ὠμόπλινθοι) and burnt or fired (ὀπτόπλινθοι, βήσαλα). The developed processes and the employed techniques in the Byzantine era are analyzed below.

Sun-dried Bricks

Sun-dried bricks were made of clay usually extracted from areas near construction sites to minimize transport costs. Alluvial and drift clays, which are still used in brickmaking in modern times, are dug out from fields or river beds, are located near the surface, are readily worked, and require little preparation. The best quality sun-dried bricks are obtained by using argillaceous and sandy clays and the worst by employing ashy and poor in alumina clays. Still, when the clay is very argillaceous, bricks can develop cracks in dry climates without the addition of sand. Chopped straw was added to the clay to serve as a binding material and to increase the plasticity of the wet clay. Pliancy could be further enhanced if the mixture was allowed to stand for a few more days before use. Sun-dried bricks are still made by hand as of old.[3]

The technique employed in making sun-dried bricks was simple. A shallow pit or bed was prepared, into which were thrown the clay, chopped straw, and water in suitable proportions. The mixture was worked into a stiff pulp by tramping on it until it was thoroughly mixed and had attained the proper

[2] Mills, *Ancient Mediterranean Trade* [see n. 1], pp. 6, 15, 97, 102, 104, 106, 115, 117; T. Helen, *Organization of Roman Brick Production in the First and Second Centuries A.D.*: *An Interpretation of Roman Brick Stamps* (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae: Dissertationes Humanarum Litterarum*, 5), Helsinki, 1975, pp. 13, 17, 18, 20; J. J. Wilkes, *Importation and Manufacturing of Stamped Bricks and Tiles in the Roman Province of Dalmatia*, in A. McWhirr, *Roman Brick and Tile* [see n. 1], pp. 67-69.

[3] *Encyclopaedia Britannica* [see n. 1], *s.v.* Brick (p. 517); *MEE* [see n. 1], *s.v.* Πλίνθος (p. 349); Ἐλευθερουδακης [see n. 1], *s.v.* Πλίνθος; Leriche, *La brique crue* [see n. 1], pp. 12, 22-23; A. Kazhdan, *Bricks*, in *ODB*, 1, pp. 322-323,; Ορλανδος, *Τα υλικά δομής* [see n. 1], vol. 1, pp. 67-83; vol. 2, pp. 67-71.

consistency. The mass was then moved in lumps, shaped into bricks in rectangular or square molds, and left to dry in the sun for about a week. The longer the bricks were exposed to the sun the harder their consistency became. In terms of pliancy, durability, and resistance, sun-dried bricks can be superior to blocks made of soft stones, such as sandstone or limestone (λίθοι πώρινοι). Sun-dried bricks had certain advantages compared to fired bricks. In villages and towns, the required raw materials were usually easily available and close to the construction sites.[4] The production cycle was short, which reduced significantly production costs and sales price; sun-dried bricks used in wall constructions could be fortified by inserting wooden bands between rows as a binding device;[5] they had anti-seismic properties;[6] and they could be fixed in position quickly which reduced building outlays.[7] To minimize travel distance and damage in transport, brickyards producing sun-dried bricks tended to be located close to residential areas. In contradistinction, the production cost of fired bricks was higher because the clay had to be of better quality, they incurred the cost of fuel, there was loss of output due to under-fired bricks, and labor costs were much higher due to the longer production cycle. Clearly, dwellings built with sun-dried bricks were cheaper and hence affordable to the lower income strata of the population.

Fired Bricks

The process of making fired bricks involved four distinct operations: selecting, procuring, and preparing the clay; shaping the bricks in molds; drying the bricks; and firing the bricks in kilns.

[4] Suitable clay for brickmaking can be found in any village whether on the surface, or at some depth, or in non-visible places (ἤ γὰρ ἐπιπόλαιον, ἤ ἐν βάθει, ἤ ἐν ἀποκεκρυμμένοις μέρεσι καὶ τόποις τοῦ χωρίου ἐπιτηδείαν γῆν πρὸς κατασκευὴν κεράμων εὑρήσεις) – *Geoponica*, ed. H. Beckh, *Geoponica sive Cassiani Bassi Scholastici de re rustica eclogae* (*BSGRT*), Leipzig, 1895, B. 49, 3.

[5] Insertion of wooden bands between rows of sun-dried bricks (ἱμάντωσις) can hold together large buildings, as combining wood and bricks ensures robustness (ὀλίγοι ἱμάντες κρατοῦσι μέγεθος οἰκοδομημάτων. Εἶτα ἐν ξύλοις καὶ πλίνθοις ἐστὶν ἰσχύς) – *Procopii Gazaei Opera Omnia*, *PG* 87, col. 369; Ορλανδος, *Τα υλικά δομής* [see n. 1], vol. 1, pp. 80-81; Guest-Papamanoli, *L'emploi de la brique crue* [see n. 1], pp. 19, 22. See also p. 315 and n. 88 below.

[6] During an earthquake in the island of Kos, the few structures that remained intact were those made of dehydrated (= sun-dried) bricks and coarse clay, not those made of limestone or stone (ὀλίγα δὲ ἄττα δωμάτια εἱστήκεσαν ἀπαθῆ καὶ ταῦτα οὐχ ὅσα τιτάνῳ τυχὸν καὶ λίθῳ ... μόνα δὲ τὰ ἐκ πλίνθου ἀπέφθου καὶ πηλοῦ ἀγροικότερον πεποιημένα) – *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque* (*CSHB*, 3), ed. B. G. Niebuhr, Bonn, 1828, pp. 99-100; Ἐλευθερουδακης [see n. 1], *s.v.* Πλίνθος.

[7] A drawback of sun-dried bricks was that they were easily damaged in transport over long distances.

Clay Selection

The process of fired brick production began with the extraction of the clay (ἄργιλ(λ)ος, κριτάριον) which was subsequently "puddled", i.e. placed into a shallow pit and mixed with water using a mattock or one's feet. The clay was then allowed to stand for a period varying from a week to a fortnight. During the puddling process mineral agents were added, principally sand (ψάμμος), to "temper" the clay, i.e. to attain the requisite consistency, hardness, texture, etc., and to prevent cracking when the bricks were fired. The clay was subsequently removed form the pit, covered, and stored. While the quality of the clay for sun-dried bricks is not that important, the composition of the clay and hence the choice of the appropriate clay for fired bricks is pivotal.[8]

The clays from which fired bricks are made may be divided according to their chemical composition into two principal categories: *(a)* Clays containing only a small percentage of carbonate of lime, and consisting chiefly of hydrated aluminium silicates with more or less sand, undecomposed grains of feldspar, and oxide or carbonate of iron. These clays usually burn to a buff, salmon, or red color. *(b)* Clays containing a considerable percentage of carbonate of lime, in addition to the substances mentioned above. These latter clay deposits are known as "marls", and may contain as much as 40 % chalk or limestone. Marls have a limited geographical distribution, and the high content of chalk requires special treatment and a harder fire than the ordinary brick clays, attributes which raise production costs. They burn to a sulfur-yellow color which is quite distinctive.

Clays of category (a) were the most frequently used brick clays and will be analyzed in some detail. The best clays for brickmaking are those containing up to 30 % sand, as its presence reduces the shrinkage that occurs when plastic clays are dried and fired.[9] The stronger brick clays, i.e. those possessing the greatest plasticity and tensile strength, are usually those which contain the highest percentage of hydrated aluminium silicates. Organic matter is always present and its occurrence gives the wet clay greater plasticity, probably because it forms a kind of mucilage which adds

[8] *Encyclopaedia Britannica* [see n. 1], *s.v.* Clay (p. 472); Brick (p. 518); *MEE* [see n. 1], *s.v.* Πηλός (p. 162); Πλίνθος (p. 349); R. Ousterhout, *Master Builders of Byzantium*, Princeton, 1999, pp. 129-130; Κ. Θεοχαριδου, *Συμβολή στη μελέτη της παραγωγής οἰκδομικών κεραμικών προϊόντων στα Βυζαντινά και Μεταβυζαντινά χρόνια*, in *DXAE*, 13 (1985-86), p. 100.

[9] Davey, *History* [see n. 1], p. 64. The shrinkage of clay during the drying and firing can be 10 % or more of its original volume, depending on clay characteristics, variations in tempering, firing temperature, and the consistency of the firing conditions. J. Bardill, *Brickstamps of Constantinople* (*Oxford Monographs on Classical Archaeology*), Oxford, 2004, p. 5; Leriche, *La brique crue* [see n. 1], pp. 24-25.

a certain viscosity and adhesiveness to the natural plasticity of the clay. Impurities which occur frequently are sulphates of lime and magnesia, chlorides and nitrates of soda and potash, and iron pyrites. These impurities, all of which with the exception of the iron pyrites are soluble in water, are undesirable as they give rise to "scum" which produces irregular colors and small hollows on the surface of the bricks. The most common soluble impurity is calcium sulfate which produces a whitish scum on the face of the brick in the drying process and becomes permanently fixed in firing. As a result, such bricks can be used only for coarse work. The presence of magnesium salts is also very objectionable as they remain in the fired brick and cause an efflorescence of fine white crystals after the bricks are built into position. The occurrence of gypsum or hydrous calcium sulphate also leads to efflorescence on bricks and may even cause the bricks to crack. Clays consisting of hydrated aluminum silicates take up a considerable amount of water in tempering, dry slowly, and shrink greatly in drying and firing and so are liable to lose their shape and develop cracks. Their consistency is greatly improved by the addition of coarse sharp sand which reduces the time of drying and the shrinkage, and makes the brick more rigid during the firing. Coarse sand is a desirable if not a necessary ingredient of all brick clays. Clays are greatly improved by being turned over and exposed to the weather, or by standing for some months in wet condition. The "weathering" and "aging" of clay is particularly important when bricks are made from tempered clay.[10]

The color of the bricks depends on the percentage of the constituent elements of the clay, the firing temperature, and the presence of other chemical elements, some with favorable and some with harmful influence. The most important ingredient affecting the color, and to a less extent the hardness and durability of fired bricks, is the content in iron oxide. The amount of iron oxide in clays ranges from 2 to 10 %, and the color of bricks varies accordingly from light buff to reddish brown. A clay containing from 5 to 8 % iron oxide will, under ordinary conditions of firing, produce a red brick, but if the clay contains 3 to 4 % of alkalis (soda, potash, etc.), or the brick is fired too hard, the color will be darker and more purple. Alumina acts in opposite direction: an excess of this compound tends to make the color lighter and brighter.[11]

[10] *Encyclopaedia Britannica* [see n. 1], *s.v.* Brick (pp. 518-519); Clay (pp. 472-473); *MEE* [see n. 1], *s.v.* Πηλός (p. 162); Ἐλευθερουδακης [see n. 1], *s.v.* Πηλός (p. 666); Davey, *History* [see n. 1], pp. 64-65.

[11] Davey, *History* [see n. 1], p. 65; *Encyclopaedia Britannica* [see n. 1], *s.v.* Brick (p. 518); Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], p. 6; Guest-Papamanoli, *L'emploi de la brique crue* [see n. 1], pp. 4-6; Mills, *Mediterranean Trade* [see n. 1], p. 10.

Molding of the Bricks

In the brickyard (πλινθεῖον, πλινθουργεῖον, ἐργαστήριον), the tempered clay is pressed by hand into a wooden or metal mold (without top or bottom)[12] of the desired shape and size,[13] allowance being made for the shrinkage of the brick in drying and firing.[14] The number of molds employed depended on the daily productive capacity (= throughput of bricks) of the brickyard. The master molder dipped the mold in water and then in sand to prevent the clay from sticking, took a rudely shaped piece of clay and dashed it into the mold which rested on the molding table. He then pressed the clay into the corners of the mold with his fingers, scraped off any surplus clay, leveled the top by means of a strip of wood, and then turned the brick out of the mold and on to a board to be carried away to the drying ground. There the bricks would be laid on a bed of sand to stiffen until they were ready to be transferred into the kiln. Parallel striations over the upper surface of many Byzantine bricks suggest that the surface of the wet clay was sometimes smoothed with a plane. However, planing reduced the speed of processing and hence raised the cost of production, being a questionable expedient. A molding workshop would require several workmen (πηλοποιοῖ, πηλουργοὶ, πλινθουργοὶ) working as a team to perform the required tasks.[15]

Drying of the Bricks

The drying of the bricks was done in the open and they had to be protected from crossing animals' prints. The bricks were laid flat on the ground

[12] Molds used in Thessaloniki and elsewhere in the Early Byzantine period often had a bottom. Apparently, the smaller thickness of the brick in the Later Byzantine times allowed the use of only the framework. ΘΕΟΧΑΡΙΔΟΥ, *Συμβολή* [see n. 8], p. 108. This also reduced the cost of the wooden molds, the more so since they had to be replaced at certain intervals as their sides were worn down gradually by the repeated use. E. DOBSON, *Rudimentary Treatise on the Manufacture of Bricks and Tiles*, vol. 1, London, 1850, pp. 29, 70.

[13] The dimensions and shape of the bricks depended on the type of construction for which they were destined and the customs of the region where they were manufactured and utilized. The dimensions of the bricks do not appear to have changed significantly during the Byzantine times. BRODRIBB, *Roman Brick* [see n. 1], pp. 34-37; GUEST-PAPAMANOLI, *L'emploi de la brique crue* [see n. 1], pp. 17, 18; WILSON, *Brick* [see n. 1], pp. 13-18; OUSTERHOUT, *Master Builders* [see n. 8], pp. 131-132, 169; DAVEY, *History* [see n. 1], pp. 67, 69-72, 83-84; ΟΡΛΑΝΔΟΣ, *Τα υλικά δομής* [see n. 1], vol. 1, pp. 74-77.

[14] Variations in clay types, tempering, and inconsistent conditions of firing affected the extent to which bricks shrank during drying and firing, BARDILL, *Brickstamps* [see n. 9], p. 5.

[15] *Encyclopaedia Britannica* [see n. 1], *s.v.* Brick (p. 519); Ἐλευθερουδάκης [see n. 1], *s.v.* Πλίνθος; BARDILL, *Brickstamps* [see n. 9], pp. 5-6 and n. 40; DAVEY, *History* [see n. 1], p. 64; OUSTERHOUT, *Master Builders* [see n. 8], pp. 130-131; ΘΕΟΧΑΡΙΔΟΥ, *Συμβολή* [see n. 8], pp. 100, 108; GUEST-PAPAMANOLI, *L'emploi de la brique crue* [see n. 1], pp. 7-8. "Ὁ πηλὸς, ἄν μὴ δαρῇ κέραμος οὐ γίνεται" (unless worked and molded, clay cannot be turned into brick/tile). Allegoric folk saying.

to dry for several days, and then were stacked on edge until they were ready to be fired. If the atmosphere was too moist, the surface of the brick remained damp for a considerable time. As a result, the moisture from the interior passed to the surface as water, carrying with it soluble salts which were deposited on the surface as the water evaporated slowly. This deposit produced a "scum" on the surface of the bricks. When the drying was done in a dry atmosphere, the surface of the brick dried quickly and hardened, and the moisture from the interior of the brick passed to the surface as vapor. In this instance, the soluble salts were distributed through the whole mass and consequently no "scum" was produced. Plastic bricks took much longer to dry than semi-plastic ones, they shrank more, and they had a greater tendency to warp or twist. After left to dry for up to four weeks, the bricks were transferred to the kiln for firing.[16]

Firing of the Bricks

The firing stage of the bricks is critical, for their strength and durability depend greatly on the manner and degree of the firing to which they have been subjected. The action of the heat brings about certain chemical decompositions and recombinations which alter entirely the physical character of the dry clay. It is very important therefore that the firing be carefully conducted and under proper control. For ordinary clay bricks, the firing atmosphere should be oxidizing and the finishing temperature be adjusted to the nature of the clay, the objective being to produce a hard, solid, strong and water-resistant brick, of good shape and smooth surface, not too porous, capable of withstanding the action of frost, and of one color.

To achieve permanent hardness, bricks had to be heated to a temperature of 800 to 950 degrees Celsius. This process could be achieved with or without a kiln. In the first method, bricks were stacked in heaps or "clamps" in an open area. In clamp-firing, a foundation consisting of a layer or two of fired bricks was formed at a level site to protect the clamp from damp arising from the ground beneath. Channels might be arranged in this foundation in such a way as to form a number of flues running the length and breadth of the clamp. These flues were filled with fuel, usually of wood or charcoal. The dried bricks, with more fuel between them, were stacked up in a series of rows or walls and spaced so that the fire could penetrate throughout the whole mass. There were local modifications in the manner of building up

[16] *Encyclopaedia Britannica* [see n. 1], *s.v.* Brick (p. 520); Davey, *History* [see n. 1], p. 64; Ousterhout, *Master Builders* [see n. 8], p. 130; Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], p. 6; Θεοχαριδου, *Συμβολή* [see n. 8], p. 100; Guest-Papamanoli, *L'emploi de la brique crue* [see n. 1], pp. 8-9.

clamps, all with the aim to produce a large percentage of well-fired bricks. Fired bricks and mud were laid over the top of the stack to protect it from the weather and to reduce heat loss. The clamp was set on fire and allowed to go on burning until the fuel was thoroughly consumed, a process that might take at least twelve hours. The clamp was then allowed to cool, after which it was taken down and the bricks were sorted out. Under-fired bricks were built up again in the next clamp for re-firing. Clamp-firing was slow and uneconomical because the process was uneven and insufficiently controlled, and many bricks were not fully fired. It was employed where bricks were made on a small scale and mostly in outlying areas, which probably was frequently the case in Byzantium.[17]

In the second method, utilizing permanent kilns, the firing of clay bricks took place in up-draft kilns in which temperatures exceeding 1000 degrees Celsius could be obtained. As a result of the full or partial vitrifaction during the firing, the bricks so produced were of much higher quality, more durable, and more resistant to the penetration of water. Designs were developed to improve the efficiency of the kilns, e.g., to heat more intensely and more evenly the whole stack of bricks, to prevent loss of heat, and to facilitate the stacking of the bricks. These kilns, which could accommodate larger clamps, had an oval or rectangular plan with a two-level interior, one above the other: the lower in which the fuel was burnt; and the upper with straight-sided walls in which the dried bricks were stacked up for firing (the oven). The structure of the first level, composed of bricks and tiles bonded with clay, was built below ground level. In this way, the structure was solid and better able to withstand the stress set up on it by the great heat, while the heat loss from the kiln was greatly reduced. Also, stacking the bricks in the oven became easier as the level of the oven floor was approximately the same as that of the ground. The kiln was usually built on the wind-ward slope of a hill and the fire tunnel was lengthened to increase the draft. The oven floor, built of clay and tile fragments, had vent holes by means of which the hot gases could be drawn upward from the flues below. The bricks to be fired were surrounded and covered with pieces of fired bricks and tile and smeared with clay to protect the fired bricks from the weather and to prevent the heat from escaping too quickly. Draft, temperature, efficient

[17] *Encyclopaedia Britannica* [see n. 1], *s.v.* Brick (p. 520); *MEE* [see n. 1], *s.v.* Πλίνθος (pp. 349-350); Davey, *History* [see n. 1], pp. 65, 74; Ousterhout, *Master Builders* [see n. 8], p. 130; C. Singer – E. J. Holmyard – A. R. Hall – T. I. Williams, *A History of Technology*, vol. 2, Oxford, 1956, pp. 294-299; Θεοχαριδου, *Συμβολή* [see n. 8], pp. 100-102; Ορλανδος, *Τα υλικά δομής* [see n. 1], vol. 1, pp. 87-93; P. O. Long, *Technology and Society*: *Byzantium*, *Islam*, *and the West*, *500-1300* (*Historical Perspectives on Technology, Society, and Culture*), Washington D.C., 2003, p. 15.

passage of heat to the oven, and loading capacity were directly and indirectly influenced by the size and form of the combustion chamber and the structures built within it. The fire had to burn for at least twelve hours and be constantly tended to reach and maintain the necessary temperature. The firing time of the bricks depended on the capacity of the kiln.[18] It was essential that the temperature be raised slowly and that the cooling also occurred gradually. The kiln required at least a week to cool down, and the entire process of loading, firing, and unloading could take two to three weeks. Depending on location, brick production could continue for most of the year.[19]

Fulfillment of the Brickmakers' Demanding Task

Brickmaking was a common, seasonal, artisanal activity. Nevertheless, the ostensible simplicity of brickmaking operations is deceiving. Making fired bricks was particularly demanding, requiring skilled, seasoned, and responsible operators as it involved choice and preparation of the clay to ensure that it was properly tempered, free from scum-producing impurities, adequately weathered and aged, and conducive to rendering bricks hard, durable, without cracks, and of the right color. In the molding stage, the brickmaker had to secure molds of the right size to take into account the shrinkage of the bricks during the drying and firing processes, and replace them promptly when worn out to prevent delivery of defective products. In the drying stage, the brickmaker had to cope with adverse weather conditions, to ensure that the bricks were handled and treated properly to prevent scumming and, depending on the consistency of the clay, to make sure that the drying period lasted as long as necessary to keep the bricks from warping. In the critical firing stage, great care had to be taken regarding the manner, the temperature, and the duration of the firing that the bricks will be subjected. The bricks had to be stacked up properly in the oven; efficient passage of the heat to the oven had to be ensured; the temperature had to be raised slowly, be maintained at the requisite level for the required time, and the cooling had to occur gradually; undue loss of heat had to be

[18] Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], p. 6, n. 47.

[19] Davey, *History* [see n. 1], pp. 66-67, 84; Ousterhout, *Master Builders* [see n. 8], pp. 130-131 and figures in p. 131; Θεοχαριδου, *Συμβολή* [see n. 8], pp. 102-109; Th. K. Karagiorga, *Κεραμεικός κλίβανος* εν Ηλίδι, in *Αρχαιολογικά Ἀνάλεκτα εξ Ἀθηνών*, 4 (1971), pp. 27-31; *MEE* [see n. 1], *s.v.* Κάμινος; Wilson, *Brick* [see n. 1], pp. 13, 18; D. Papanikola-Bakirtzi (ed.), *Everyday Life in Byzantium*, Athens, 2002, p. 44, fig. 4; D. Evgenidou et al., *The City of Mystras*, Exhibition Mystras, August 2001-January 2002, Athens, 2001, pp. 110-111; N. Cuomo Di Caprio, *Pottery and tile-kilns in South Italy and Sicily*, in McWhirr, *Roman Brick and Tile* [see n. 1], pp. 73-93.

prevented; the bricks to be fired had to be protected from the weather; and ending up with an excessive number of under-fired bricks had to be avoided. Organizing, coordinating and overseeing the teams of skilled and semi-skilled workers to achieve the proper texture, consistency, hardness, and color of the bricks; ensuring efficiency in operations, and preventing costly mistakes and waste required the undivided attention of the brickmaker as too much was at stake. The skill, experience, and multiplicity of the brickmaker's tasks also included finding markets for and the marketing of the bricks.

Brickstamping and its Purpose

Stamping bricks with a distinctive inscription had been practiced in Mesopotamia since the third millennium B.C.. The inscriptions usually bore the name of a king, referred to a building in which they were used, e.g., a temple, or recorded an important event. Roman bricks from the first century B.C. onward were impressed by seals or trademarks, which indicated the source of the clay, the place and time of manufacture, the manufacturer's mark, the kiln from which they came, the structure for which the bricks were intended, and often provided a date. Indirectly, brickstamps reflected a contractual relationship between the landowner, the brick manufacturer, and the commissioner of bricks.[20] Brickstamping in Byzantium begins with the fourth century, but most of the existing stamps date from the fifth and sixth centuries. A few brickstamps may date from the eleventh and twelfth centuries but none from later centuries. The inscriptions in bricks manufactured in Constantinople and its environs are always in raised letters and run horizontally in an oblong frame forming up to three lines. Some are circular or cruciform. The execution is often slovenly and the letters unequal and straggling. Some bricks are stamped with a geometrical design or just a cross. In the inscriptions, Greek is used almost exclusively but single Roman letters are also found. Ligatures and abbreviations are very common as are misspellings. A cross often stands at the beginning and at the end of the inscription. The use of monograms built around a cross or by fusion of letters is not uncommon. Also, component letters are placed around the arms of a cross. The stamps from Thessaloniki form a class apart: they lack frames, and the inscription is always very short, usually in the form of a monogram, while

[20] Davey, *History* [see n. 1], pp. 68-69, 72-75; Ousterhout, *Master Builders* [see n. 8], p. 132; Leriche, *La brique crue* [see n. 1], pp. 25-27; Mills, *Mediterranean Trade* [see n. 1], p. 97.

those from Thessaly and Bithynia resemble the ones from Constantinople. It is very difficult to determine exactly when the practice of stamping bricks was abandoned by the Byzantine brickyards and why.[21]

Bricks would have been stamped while they were still laid in the open to dry and had become leatherhard, a state that may have taken a week to reach depending on weather conditions. Brickstamps were made by impressing the brick with a wooden (τύπον ξύλινον κεραμίδων) or terracotta die into which a short inscription had been cut, so that a negative impression of the die and inscription was imparted on the surface of the clay. The care with which the inscriptions were laid out, spelled, and carved varied greatly. Durable metal dies would have been expensive, particularly in short runs of production or when they incorporated a particular *indictio* date. Stamped bricks were used in all types of Byzantine constructions – public and private, secular and religious, substructures and superstructures, large and small. A large number of bricks were not stamped, suggesting that the basis on which bricks were selected for stamping was random. Thus, if only those at the ends of rows were stamped, a high proportion of bricks would have been left unmarked and the proportion of stamped bricks would have varied considerably between batches and workshops. Also, producers may have stamped different proportions of their bricks, and the proportion of bricks they stamped may have not been constant over time.[22] Alternatively, either all producers stamped a proportion of their bricks, or a proportion of producers stamped all of their bricks.[23] Clearly, there is no definite and generally accepted explanation to this conundrum. Apparently, stamping was unsystematic and haphazard and served particular purposes and needs (commercial, political, religious) as well as individual circumstances.

The meaning, rationale, and significance of brickstamps are very difficult to decipher. Perusal of the literature on brick stamps reveals various interpretations of the same inscription, most marred by conjectures, speculative readings, and hypothetical identifications of names, dates, or purpose. Thus, although some monograms allegedly referred to emperors, there is no guarantee that they might not refer to a private individual; they may well be a mere invocation or exclamation and not an imperial donation.[24] Stamps

[21] C. Mango, *Byzantine Brick Stamps*, in *American Journal of Archaeology*, 53 (1950), pp. 19-21 and the figures therein; Ousterhout, *Master Builders* [see n. 8], p. 132; M. Vickers, *Fifth-Century Brickstamps from Thessaloniki*, in *The Annual from the British School at Athens*, 63 (1973), pp. 285-294 and the figures therein.

[22] Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], pp. 6-7, 24.

[23] Helen, *Organization* [see n. 2], p. 24.

[24] Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], p. 8; Idem, *A Catalogue of Stamped Bricks in the Ayasofya Collection*, in *Anatolian Archaeology*, 1 (1995), pp. 28-29; Mango, *Byzantine Brick*

explicitly referring to landholdings of the emperor or the Church may simply indicate bricks donated by them to a particular construction project. The imperial monogram may indicate an emperor's reign, or may have been used to identify bricks manufactured on imperial land or the name of an official working on an imperial estate.[25] Bricks bearing different stamps with the same name are likely to have originated from the same brickyard.[26] Bricks bearing a single name may refer to the landowner who provided the clay or to the brickmaker. In binominal brickstamps, it is possible that the first individual named was the landowner and the second a brickmaker working on the clay-bearing land owned or leased by the former.[27] Is it conceivable that the names in binominal brickstamps denoted a partnership?[28] Hard to tell. Brickstamps may also have served to identify individual suppliers: if a private builder arranged to receive deliveries of bricks from several brickmakers, stamped bricks would have enabled him to ascertain that each of them had provided the agreed number of batches.[29] In short, judgments on enigmatic abbreviations referring to emperors, overseers, donors, brickyards, or contractual obligations remain largely inconclusive.

Accessory letters, i.e. letters unrelated to the rest of the inscription, may indicate the brickmaker, the workshop, or a batch – a view which is disputed.[30] The significance of letters which occur either above or below the main inscription is uncertain: they may indicate different brickyards.[31] Stamps with a name followed by rank, dignity, or occupation (πρεσβύτερος, μοναχὸς, διάκονος, ναύκληρος) probably represent donors, as monks, abbots, and shipowners are unlikely to have been overseers of kilns or tax collectors who checked output.[32] Invocative stamps (e.g., Πέτρον διὰ εὐτυχίαν) most likely indicate gifts of bricks; but they may also give the name of the brickmaker.[33] *Indictiones* have been connected with taxation; but then it is odd why not all stamps are so dated since presumably every kiln was subject to

Stamps [see n. 21], pp. 22-25. For explanations on the abbreviation BA, see Mango, *Ibidem*, pp. 23-24; A. M. Μαλετσκος, *Ἡ ἔννοια τῶν ἐνεπιγράφων Βυζαντινῶν πλίνθων*, in *Πεπραγμένα τοῦ Θ΄ Διεθνούς Βυζαντινολογικού Συνεδρίου*, Thessaloniki, 12-19 April, 1953, Athens, 1955, pp. 262-272.

[25] Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], p. 18.

[26] S. J. Hill, *The Brickstamps*, in R. M. Harrison (ed.), *Excavations at Saraçhane in Instanbul*, 1, Princeton, 1986, p. 222.

[27] Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], pp. 17-19; Hill, *Brickstamps* [see n. 26], p. 223.

[28] See p. 308 and n. 60 below.

[29] Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], pp. 20-23.

[30] Brodribb, *Roman Brick* [see n. 1], pp. 118, 135; Hill, *Brickstamps* [see n. 26], p. 223. *Contra*: Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], p. 21.

[31] Vickers, *Brickstamps from Thessaloniki* [see n. 21], p. 292.

[32] Mango, *Byzantine Brick Stamps* [see n. 21], p. 25.

[33] *Ibidem*, pp. 25-26.

the tax.[34] Some stamps provide the name or place of the building in which the bricks were to be used, and possibly the name of the builder.[35] Bricks stamped with the word *indictio* without indication of the year allegedly indicate that they were produced to meet the tax obligations imposed by the annual *indictio* on the owners of clay-bearing lands. On the other hand, an *indictio* date on brickstamps may demonstrate that the brickmaker had met his contractual obligations, that the landowner had discharged his tax assessment by delivering the number of bricks for which he was liable, or that state officials were enabled to verify such deliveries.[36] Certainly, *indictiones* are an unreliable way of dating buildings.[37] The stamping of bricks possibly was associated with the marketing and transport systems employed. As brick producers and users might not always be in direct contact, stamps would help consignees identify the brick consignments of each producer during transport and storage, especially of those who manufactured bricks destined for larger urban centers.[38] Finally, brickstamping might have provided a simple way of checking and accounting, or a method for identifying teams and batches.[39] Nevertheless, the large number of unmarked bricks in Byzantium seems to suggest that brickmakers were not legally obligated to stamp their bricks, and that the small scale of operations and the rather local scope of brickmaking activity made it unnecessary for brickmakers to mark their bricks.

The view has been expressed that, in the later Roman empire, estates with exploitable deposits of salt, metal ores, sand, and limestone "*might*" (emphasis added) be designated to supply them to the state. "We may imagine that clay deposits were also included in the schedules [entries in the *sensus*], and that lands with access to clay of an acceptable quality were designated to supply bricks and tiles."[40] By extension, it is also "*likely*" (emphasis added) that in Constantinople the state likewise levied bricks

[34] *Ibidem*, p. 26. Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], p. 19, J. J. Witte, *Roman and Byzantine Bricks and Tiles*, *1988-2004*, in C. S. Lightfoot – E. A. Ivison (ed.), *Amorion Reports 3: The Lower City Enclosure*, Istanbul, 2012 p. 306, and C. Lightfoot, *Trade and Industry in Byzantine Anatolia: The Evidence from Amorium*, in *DOP*, 61 (2007), p. 179, maintain that brickstamps served tax purposes.

[35] Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], p. 9; Leriche, *La brique crue* [see n. 1], p. 26; Mango, *Byzantine Brick Stamps* [see n. 21], pp. 24, 26; Μαλετσκος, *Ἔννοια* [see n. 24], pp. 270-272.

[36] Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], p. 19.

[37] Mango, *Byzantine Brick Stamps* [see n. 21], pp. 22-23; Vickers, *Brickstamps from Thessaloniki* [see n. 21], pp. 291-292; J. Bardill, *The Church of Sts. Sergius and Bacchus in Constantinople and the Monophysite Refugees*, in *DOP*, 54 (2000), pp. 3-4.

[38] Helen, *Organization* [see n. 2], pp. 20, 24.

[39] Leriche, *La brique crue* [see n. 1], pp. 26-27; Mango, *Byzantine Brick Stamps* [see n. 21], p. 26.

[40] Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], p. 12.

annually on clay-bearing lands for the maintenance of public works.[41] The evidence adduced to support the view that the Roman state's requirements for bricks were met by assessments in kind is a letter from Theodoric (454-526) addressed to several senators.[42] The notion that the owners of clay-bearing lands in Byzantium might even be obligated to manufacture and provide a quota of bricks to the state each year is strained. In the first place, from the second century onward members of the senatorial class in Rome were extensively involved in the lucrative brickmaking industry, as this activity was regarded as part of agriculture which was a dignified way for senators, as well as for the landowning upper class, to make a living.[43] Second, there is no evidence that such a claim on landowners ever existed in Byzantium.[44] Last, though extraordinary levies for public works were very common in Byzantium, such levies were of an *ad hoc* nature, and took the form of *corvées* (labor and draft animals), cutting and transporting timber, and mostly of commuted *corvées* for cash payments or outright pecuniary contributions, which would enable the responsible authorities to defray the cost of purchase and transport of building materials.[45] Certainly, landowners were not tasked to manufacture and deliver bricks; rather, state and local authorities would commission local brickmakers to produce the requisite quantities of bricks. Use of the army to build fortifications was common, especially in borderland areas, where army engineers surveyed suitable sites, procured construction materials, and organized the civilian

[41] *Ibidem*, p. 19.

[42] *Ibidem*, pp. 13-14.

[43] HELEN, *Organization* [see n. 2], p. 13; M. I. FINLEY, *The Ancient Economy*, Berkeley, 1985 (1973), pp. 58, 190.

[44] See pp. 307-308 and notes 55, 58, 59 below; M. C. BARTUSIS, *State Demands for Building and Repairing Fortifications in Late Byzantium and Medieval Serbia*, in *Bsl*, 49 (1988), pp. 205-212; Procopius, *Buildings*, ed. and transl. H. B. DEWING, *Procopius*, vol. 7, *On Buildings* (*Loeb Classical Library*, 343), Cambridge, MA, 1940, pp. 2-393; C. FOSS, *Fortifications*, in *ODB*, 2, pp. 798-799; E. A. IVISON, *Urban Renewal and Imperial Revival in Byzantium (730-1025)*, in *BF*, 26 (2000), p. 9; C. FOSS – D. WINFIELD, *Byzantine Fortifications. An Introduction*, Pretoria, 1985, pp. 15-23, 161-168; Ioannes Cinnamus, *Epitome*, ed. A. MEINEKE, *Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Manuelo Comnenis gestarum* (*CSHB*), Bonn, 1836, pp. 38, 294-295, 297; M. F. HENDY, *Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300-1450*, Cambridge, 1985, pp. 117-122 and map no. 30.

[45] N. OIKONOMIDÈS, *Fiscalité et exemption fiscale* à *Byzance*, Athens, 1996, pp. 107, 109-112; BARTUSIS, *Fortifications* [see n. 44], pp. 205-210; Konstantinos Harmenopoulos, *Ἑξάβιβλος* (hereafter *Hexabiblos*), ed. K. G. PITSAKIS, Athens, 1971, 2. 5. 6; A. KAZHDAN, *Kastroktisia*, in *ODB*, 2, p. 1112; N. OIKONOMIDES, *Secondary Taxes*, in *ODB*, 3, pp. 1863-1864; "Romain IV décida … que la ville de Manzikert … serait fortifiée aux frais de ses habitants", cited by H. AHRWEILER, *Les forteresses construites en Asie Mineure face* à *l'invasion seldjoucide*, in *Akten des XI. Internationalen Kongresses*, Munich, 1960, p. 183. A fiscal charge for *kastroktisia* amounting to 1. 5 *nomismata* is mentioned in a *praktikon* from the 13th century in *Actes d'Esphigménou*, ed. J. LEFORT (*ArchAth*, 6), Paris, 1973, no. 7. 8.

and military workforce during construction.[46] An exceptional instance where the army was involved in brickmaking was when the Chazars requested emperor Theophilus (829-842) to build a city for them. The emperor dispatched the spathocandidate Petronas who set up some kilns and fired bricks using clay from the nearby river, as the place had no stones suitable for construction.[47]

Evidence from brickstamps and the location they are found seems to suggest that somewhere between the place of manufacture and the building site bricks were stored either in the production site or in a centrally located warehouse; and that it is possible that such a depot existed in Constantinople as it did in Rome.[48] Indeed, storage facilities may have existed in the capital but they were not state-run, and their purpose was not to store the alleged *taxed* bricks delivered by landowners, but to store deliveries of bricks *commissioned* by the building authorities to private brickmakers since, as explained above, there was no compulsory system obligating owners of clay-bearing fields to deliver bricks or sand. Moreover, it is conceivable that in large cities, such as Constantinople and Thessaloniki, brickmakers from contiguous locations sold their bricks as soon as they were produced to a merchant who maintained a warehouse, and who in turn disposed of them to a network of builders. Such a pattern of distribution would have had clear advantages for brickmakers. Stockpiling bricks even for a short period of time was costly because it tied up capital which was expensive. Without a relatively secured market outlet, the brickmaker might be forced to produce in uneconomical short runs or to rely on occasional orders from particular builders, a marketing approach that could not ensure uninterrupted production schedules and efficient operations. By developing a close relation with a merchant and securing a steadier market for his output thanks to his intermediation, the brickmaker could ensure fuller utilization of productive capacity and more orderly work schedules. Since the merchant warehoused bricks from different suppliers and at different time intervals, he might have insisted that they be stamped for his own bookkeeping.

46 Ivison, *Urban Renewal* [see n. 44], pp. 8-18.

47 Constantinus Porpyrogenitus, *De Administrando Imperio*, ed. Gy. Moravcsik – R. J. H. Jenkins, Washington DC, 1967, pp. 182-184.

48 Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], pp. 19, 24-26; P. Magdalino, *The Maritime Neighborhoods of Constantinople: Commercial and Residential Functions, Sixth to Seventh Centuries*, in *DOP*, 54 (2000), p. 212.

Location of Brickmaking Undertakings

The activities of brickmaking enterprises could be divided into three consecutive stages: *procurement*, involving the purchase of the necessary raw (clay) and auxiliary materials (sand, fuel) and their transport to the site of processing; *processing*, entailing the transformation of these materials into bricks, by setting up the requisite manufacturing facilities; and *distribution*, comprising the storage, sale, and delivery of the finished product. The expense, time, and inconvenience of procuring materials from a distance and marketing the bricks to distant markets impelled brickmakers to consider whether to locate the brickyard in close proximity to the source(s) of raw materials, near to the market(s) to be had, or close to both. To this end, the brickmaker had to weigh the relative advantages of different locations to ensure the most economical acquisition of the necessary materials, their most efficient processing, and the least-cost access to prospective market(s). A key decision also involved deciding whether a permanent kiln should be installed, a matter of particular importance for one-time undertakings.

Brickmaking is fundamentally an extractive activity as clay, the main ingredient of the brick, and sand, a complementary material, have to be dug out from fields and sandbars, are too heavy and bulky in their consistency, and hauling them over a distance entails high transport costs.[49] Processing operations would most conveniently also be located near the raw materials, as some weight loss occurs during processing, e.g., the weight of the fuel and water is not added to that of the fired bricks. Also the transport cost of the *lower-value* brick inputs is higher compared with that of hauling the *higher-value* fired bricks to the market. These elements suggest that the processing facilities would more advantageously be located nearer the source of supply of clay and sand. To be sure, the brickmaker will also have to consider the local availability of skilled, semi-skilled, or trainable unskilled labor of free and possibly servile status, and the associated costs, and the access to sufficient quantities of water and fuel (wood).

In setting up a brickyard, procurement and distribution advantages of processing sites vary systematically according to the respective distances and transportable weight from the sources of materials supply and to the markets where the bricks are to be sold. The best location for a processing site is the one which minimizes *total* material and distribution costs. From the standpoint of procurement, if shipments of clay and sand are obtained

[49] The fundamental factors which determine transport costs are the weight to be hauled and the distance to be covered. A. Weber, *The Theory of Location of Industries*, transl. by C. J. Friedrich, New York, 1971, p. 41.

from several deposits at different distances, the most favorable deposit in the sense of minimizing transport costs would have to be considered. From the viewpoint of distribution, if the brickmaker caters to several markets, the processing facility should be located at a point which also minimizes delivery transport costs to the larger market or cluster of markets. But in both instances the locations under consideration become *relative minimum* sites and not necessarily *the* minimum of the *combined* transport costs pertaining to the sources of raw materials *and* to the markets. Hence the search for the *optimum optimorum* location which would be the one that minimizes the *aggregate* transport costs.[50]

It is worth noting that, since bricks (both sun-dried and fired) were heavy and bulky, were hauled largely by slow moving pack animals as poorly maintained roads hampered wheeled transport,[51] and they were a low value-high freight commodity, transport costs loomed large and tended to restrict the radius of the brickmakers' access to markets.[52] Moreover, an array of transaction taxes and other levies imposed on cargoes on their way to the market raised further distribution costs and limited to a much greater extent the brickmakers' market accessibility.[53] Thus, while brickmaking basically

[50] E. M. Hoover, *The Location of Economic Activity*, New York, 1948, pp. 8, 29-32; Weber, *Theory of Location* [see n. 49], pp. 48-53, 61; W. Alonso, *Location Theory*, in L. Needleman (ed.), *Regional Analysis*, Middlesex, 1968, pp. 342-343, 348-360, 363 and the diagrams therein.

[51] Vexing road conditions due to quagmires (τῆς ὁδοῦ τεναγώδης ἐπάχθεια): *The Correspondence of Ignatios the Deacon*, transl. C. Mango (*Dumbarton Oaks Texts*, 11; *CFHB*, 39, *Series Washingtoniensis*), Washington DC, 1997, epist. no. 20; "(T)he high proportion of broken terrain to be found in most parts of the Mediterranean region lengthens the odds against any type of wheeled vehicle; in lands of harsh and changing relief, where deep gorges have to be crossed, the pack-animal is far more at home." White, *Greek and Roman Technology* [see n. 1], p. 128; J. Haldon, *Byzantium*: *A History*, Stroud, 2005, pp. 75-76.

[52] Shipping goods by water is much cheaper than by land. Freights by sea, river/canal, and land bear an approximate relationship of 1 : 5 : 40. Hendy, *Studies* [see n. 44], p. 556. See also Alonso, *Location Theory* [see n. 50], pp. 346-347. However, the notion that over long distances bricks were shipped only by sea at back-haul or "ballast" rates because of their heavy weight is stretched. M. Steinby, *La diffusione dell'opus doliare urbano*, in A. Giardini – A. Schiavone (ed.), *Società romana e produzione schiavistica*, vol. 2, *Merci, mercati e scambi nel Mediterraneo*, Rome, 1981, pp. 244-245; C. Rico, *Production et diffusion des materiaux de construction en terre cuite dans le monde romain*, in *Antiquité – Moyen Âge*, 39 (1993), pp. 81-82, 85-86. The fact that occasionally bricks served as ballast does not take away from the commercial dimension of the shipment. Bricks were not shipped to complement the cargo or to provide ballast to keep the vessel in balance but to be sold. Y. Thébert, *Transport* à *grande distance et magazinage des briques dans l'empire romain*, in P. Boucheron – H. Broise – Y. Thébert (ed.), *La brique antique et médiévale* (*Collection de l'École française de Rome*, 272), Rome, 2000, pp. 346-356, esp. pp. 347, 355-356; Mills, *Mediterranean Trade* [see n. 1], pp. 6, 105-106, 108. In Byzantium, the same fee was levied on all commodities even if shipped as ballast. See n. 53 below.

[53] A sales tax amounting to 10% *ad valorem* (*kommerkion*) was levied on all goods and nobody was exempted (πάντες ὀφείλουσι κομμερκεύεσθαι). *Basilika* (*Βασιλικά*) (hereafter *B.*),

was a material-oriented activity, it was also subjected to a strong market-orientation constraint.

Given the space required for preparing the clay and laying out the bricks to dry, the risk of fire, and the emitted harmful to public health noxious fumes during the firing process, it is unlikely that brickyards making fired bricks would have been established within city walls, although production of sun-dried bricks on a small scale or makeshift undertakings cannot be excluded. Judging from the restrictions imposed on the location of lime kilns which could not be built close to residential quarters because of the risk of fire and pollution, it is plausible that the same rules applied to brickmaking.[54]

In sum, the location of brickyards in Byzantium was dictated by the availability of and access to suitable raw materials[55] and proximity to markets. Regarding other inputs, the range of locally available alternative sources of water due to the topography of the empire, e.g., rivers, streams, springs, or wells, would have enabled brickmakers to meet without difficulty their

ed. I. D. Zepos, Athens, 1896-1900, I-V, *B.* 2. 5. 18; *Synopsis Basilicorum*, in *JG*, V, K. 24; *Hexabiblos* [see n. 45], 2. 5. 18. Those concealing goods to avoid paying the tax forfeited their undeclared goods, *B.* 56. 4. 1. Also, all merchandise reaching Constantinople by sea had to pay the *kommerkion* at customs. The rate remained unchanged until the mid-14th century, when emperor John VI reduced it to 2%. N. Oikonomides, *Kommerkion*, in *ODB*, 2, pp. 1141-1142; N. Oikonomidès, *Le kommerkion d'Abydos*, *Thessalonique et le commerce Bulgare au IXe siècle*, in V. Kravari – J. Lefort – C. Morrisson (ed.), *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, vol. 2, *VIIIe-XVe siècle*, Paris, 1991, pp. 241-246. In addition to the *kommerkion*, a fee was levied on cartloads and shiploads of transacted commodities (ὁ ὑπὲρ πρασίμων φορτίων παρεχόμενος κανών) whose rate is unknown. H. Antoniadis-Bibicou, *Recherches sur les douanes* à *Byzance*, Paris, 1963, pp. 117-118, 135-136. Further charges burdening the circulation of goods included: tolls by animals passing roads (διαβατικόν) or by animals and boats traversing rivers or straits (πoριατικόν); a fee (μεσιτικόν) paid for the services rendered by an intermediary in a consummated deal; a charge (μετρητικόν) paid for the measurement of a load, e.g., of bricks or stones; dues (γομαριατικόν) paid when goods were sold in packages; a levy (σαμαριατικόν) paid on cargoes transported by carts or pack animals. Antoniadis-Bibicou, *Ibidem*, pp. 123, 136-138. Transport by sea involved charges which ultimately were passed wholly or partially on to the shipper resulting in higher transport costs: aside from the freight (ναῦλος) *per se*, the shipowner was obligated to carry free of charge government supplies and officials or pay an equivalent tax (ἀντίναυλος), as well as to pay several other fees, such as (καταρτιατικόν) to enter the port, (λιμενιατικόν) to moor, (σκαλιατικόν) to use the wharf, (σαβουρατικόν) levied on the ballast. Antoniadis-Bibicou, *Ibidem*, pp. 134-135; H. Ahrweiler, *Les ports byzantins* (*VIIe-IXe siècles*), in *La Navigazione Mediterranea nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1978, pp. 280-281.

[54] *Hexabiblos* [see n. 45], 2. 4. 17.

[55] In Byzantium, the right to extract clay from plots located in a landholding could be leased: "If you allow me to extract stone, sand, or clay from your field, and then you prevent me to get possession of them having incurred expenses for their extraction, I can sue you for fraud" (Ἐπίτρεψάς μοι λίθον, ἢ ψάμμον, ἢ κριτάριον ἐξορύξαι τοῦ ἀγροῦ σου, καὶ δαπανήσαντά με κωλύεις λαβεῖν αὐτὰ, ἡ περὶ δόλου (ἀγωγὴ) χώραν ἔχει), *B.* 10. 3. 34. Brickyards located in big cities with large productive capacity may have owned clay-bearing land. Monasteries are known to own brickyards along with clay-bearing fields. See pp. 311-312 below.

water supply requirements. As for fuel, smaller production units might have used small branches, brushwood, or even dung, while larger establishments would procure wood from nearby forests: e.g., in the case of Constantinople, from forests around the Sea of Marmara.[56] There is evidence that some brickyards in Byzantium were located along coastlines,[57] apparently because clay-bearing fields happened to be located nearby and/or to take advantage of the cheaper sea transport.

Organization of Brickmaking Enterprises

The manufacture of fired bricks was a lengthy process and a relatively "capital intensive" undertaking, which could be carried out efficiently and profitably under stable economic, social, and political conditions during which structures using this kind of building material and lasting for a relatively long time could be erected. In Byzantium, private individuals could engage freely in the extraction of clay[58] and set up brickyards without any restriction.[59] The state refrained from prescribing business organizational forms in manufacturing. Brickmaking undertakings could be established and run by a single person, a partnership (ἑταιρεία, κοινωνία),[60] or a *communio*

[56] "(W)oodland and scrubland were extensive, not scarce, in most parts of the Byzantine world", A. Dunn, *The exploitation and control of woodland and scrubland in the Byzantine world*, in *BMGS*, 16 (1992), pp. 254, 239, 241, 248-249, 256, 260, 278-279, 288-289, 292; Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], pp. 4-5.

[57] Θεοχαριδου, *Συμβολή* [see n. 8], pp. 99-100 and pp. 311-312 below.

[58] The law stipulates: Δυνατὸν γὰρ καὶ ἰδιώτης μέταλλα κριταρίου καὶ ἀργύρου, καὶ τῶν παραπλησίων ἔχειν ("a private individual is permitted to own mines of clay and silver, and of any other mines of a similar kind"). *Basilica*, E. G. Heimbach (ed.), *Basilicorum libri ix.*, t. 3, Leipzig, 1843, 28. 8. 30.

[59] See pp. 308-312 below. References to brickmakers / employers (κεραμέως / ἐργοδότου) confirm the existence of privately owned brickyards. Κ. Π. Mentzoy, *Συμβολαὶ εἰς τὴν μελέτην τοῦ οἰκονομικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου τῆς Πρωΐμου Βυζαντινῆς περιόδου*, Athens, 1975, pp. 92-93. The bequest of a brickyard to the monastery of Xéropotamou by a private individual is also indicative of brickyards operating in the private sector. *Actes de Xéropotamou*, ed. J. Bombaire (*ArchAth*, 3), Paris, 1964, no. 9, 80.

[60] Formation of a partnership was a convenient way to raise capital and minimize or avoid borrowing, with some partners contributing their skilled labor and others capital or clay-bearing land. A partnership could be legally established between two or more persons, for life or for a specified period, and with unequal financial or in kind contributions by the partners. Profits and losses were distributed as agreed; but it could not be stipulated that some partners were entitled to the entire profit in exclusion of the rest (*societas leonina*). The affairs of the partnership were managed by a syndic who was legally authorized to carry out business deals which were binding to the partners. The articles of association probably were brief as the law dealt in great detail with the rights, obligations, and conduct of the partners. *Basilica* [see n. 53]: *B*. 8. 2. 101; *B*. 11. 1. 14; *B*. 12. 1, 4, 5, 7 scholium, 30, 68, 78, 83; *Synopsis Basilicorum* [see n. 53], K. 21. 1, 4-6, 10, 18; Σ. 12. 1, 3; *Prochiros Nomos*, in *JG*, II, 19. 1, 5-7; 20. 1;

(κοινοπραξία).[61] The obstacles to setting up a brickyard were not insurmountable, particularly for enterprising skilled laborers and merchants in good standing and with personal savings or ability to borrow, as legal barriers to new entry were nonexistent and economic barriers to entry (e.g., capital requirements, minimum economic unit size) were very low. Start-ups could be financed by family members and/or by borrowing from relatives and friends. Entering into a partnership or a *communio* was also a practical way to raise funds. Nevertheless, to run or expand their business, small scale operators often had to resort to debt financing to meet their fixed and working capital needs, usually paying moneylenders above statutory interest rates because of lack of collateral, the higher risk of illiquidity and default, and the protracted and expensive litigation to collect in case of default.[62] Most brickyards likely operated on a small scale, confined to nearby localities with low family incomes and unsteady demand. The fact that there was no need to mark their bricks confirms this view. Some brickmakers might even set up makeshift operations to meet *ad hoc* orders from local prospective homeowners,[63] while others might have been itinerant, traveling from town to town within a limited radius satisfying occasional local demands. The possibility that builders of dwellings manufactured themselves the bricks they needed cannot be excluded. In a few large cities where construction and restoration of an array of public works, edifices, philanthropic institutions, fortifications, and churches were extensive and took a long time to complete, e.g., in Constantinople initiated in particular by emperors Justinian I (527-565), Theophilus (829-842), Basil I (867-886), and Romanus III

Epitome, in *JG*, IV, 10. 1. 6-9, 23; *Prochiron Auctum*, in *JG*, VII, 20. 1, 3, 7, 9, 23, 29; 21. 1, 7, 11; *Epanagoge Aucta*, in *JG*, VI, 25. 6, 7; *Ecloga Privata Aucta*, in *JG*, VI, 11.12; *Ecloga ad Prochiron Mutata*, in *JG*, VI, 12. 16, 17; *Synopsis Minor*, in *JG*, VI, K. 1; *Hexabiblos* [see n. 45], 3. 10. 1, 4, 16; 3. 11. 1.

[61] In a κοινοπραξία, two or more persons agree to undertake a particular project or venture. Contrary to a partnership which was of a more formal and lasting nature, a κοινοπραξία was informal, was confined to a single undertaking, and was of a limited duration. For other features differentiating these two organizational forms, see G. C. MANIATIS, *The Domain of Private Guilds in the Byzantine Economy, Tenth to Fifteenth Centuries*, in *DOP*, 55 (2001), p. 349, n. 39. This organizational form probably was frequently used by Byzantine brickmakers.

[62] When a borrower's creditworthiness was shaky and he had no collateral, effective interest rates tended to exceed the legally set maxima. And devices to conceal usury difficult to detect and police were available: payment of the interest in advance, disbursement of an amount less than the contracted principal, repayment of the principal before the maturity of the loan, or no mention of interest or commission in the contract. On the availability and price of capital, see G. C. MANIATIS, *Operationalization of the Concept of Just Price in the Byzantine Legal*, *Economic and Political System*, in *Byz*, 71 (2001), pp. 178-186.

[63] The *ad hoc* nature of some brickmaking operations is attested by evidence from inscriptions indicating the concurrent practice of two crafts: brickmaker on the one hand, and quarrier, washerman, weigher, or priest on the other. MENTZOY, *Συμβολαί* [see n. 59], pp. 195-196. See also n. 70 below.

(1028-1034),[64] brickyards with larger productive capacity might have existed relying on work commissioned by the building authorities. To satisfy the demand for public projects and private construction in the capital and the provincial centers, brick production by private brickmakers (πλινθουργοὶ) continued throughout the Byzantine era,[65] albeit intermittently due to disruptions emanating from compelling events: hostilities, incursions, dwindling settlements, population decline due to epidemics, dislocation of local populations, ebbs and flows of peoples' wealth, periods of increased government spending on public works followed by deceleration and even stagnation of outlays on construction due to a depleted Treasury or imperial apathy, extensive resort to reusable bricks (*spolia*), abundance or scarcity of good quality stones, substitution by stone or timber based on topography and economic calculus.

The assertion that the draconian state controls left no place for the deployment of private initiative to any great extent[66] is not borne out. There is no evidence in the legal or primary sources that private initiative was thwarted in Byzantium. The size of workshops, the number of workers to be employed,

[64] Procopius, *Buildings* [see n. 44], pp. 2-393; C. MANGO, *Les monuments de l'architecture du XIe siècle et leur signification historique et sociale*, in *TM*, 6 (1976), pp. 351-358; IVISON, *Urban Renewal* [see n. 44], pp. 1-8, 25-28; A. HARVEY, *Economic Expansion in the Byzantine Empire 900-1200*, Cambridge, 1989, pp. 186-193; P. MAGDALINO, *Medieval Constantinople*: *Built Environment and Urban Development*, in A. E. LAIOU et al. (ed.), *The Economic History of Byzantium*, 2, Washington DC, 2002 (hereafter *EHB*), pp. 529-533 and references cited in p. 529, n. 1; P. MAGDALINO, *Maritime Neighborhoods* [see n. 48], pp. 209-226 *passim*; G. OSTROGORSKY, *History of the Byzantine State*, Oxford, 1968, pp. 73, 78, 140 and n. 1, 181-182, 197, 321, 339, 342, 367, 392-394, 402, 451, 464, 485, 532; BARDILL, *Brickstamps* [see n. 9], pp. 28-39.

[65] K. P. MATSCHKE, *Builders and Building in Late Byzantine Constantinople*, in N. NECIPOGLU (ed.), *Byzantine Constantinople*: *Monuments*, *Topography*, *and Everyday Life, Papers from the International Workshop held at Boğaziçi University, Istanbul, 7-10 April 1999* (*The Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400-1453*, 33), Leiden, 2001, pp. 315-317; A.-M. TALBOT, *Building Activity in Constantinople under Andronikos II*: *The Role of Women Patrons in the Construction and Restoration of Monasteries*, in NECIPOGLOU, *Byzantine Constantinople*, pp. 329-343; W. BRANDES, *Byzantine Cities in the Seventh and Eighth Centuries: Different Sources*, *Different Histories*, in G. P. BROGIOLO – B. WARD-PERKINS (ed.), *The Idea and the Ideal of the Town Between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (*Transformation of the Roman World*, 4), Leiden, 1999, pp. 25-27, 32-33, 36-37; W. BRANDES, *Die Städte Kleinasiens im 7. und 8. Jahrhundert* (*Berliner Byzantinistische Arbeiten*, 56), Berlin, 1990, pp. 23-27, 28-43, 81-131; W. BRANDES – J. HALDON, *Towns, Tax and Transformation*: *State, Cities and their Hinterlands in the East Roman World*, in G. P. BROGIOLO – N. GAUTIER – N. CHRISTIE (ed.), *Towns and their Territory Between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (*Transformation of the Roman World*, 9), Leiden, 2000, pp. 142-151, 154-156, 169-171; A. DUNN, *The Transition from polis to kastron in the Balkans* (*III-VII c.*): *general and regional perspectives*, in *BMGS*, 18 (1994), pp. 60-80; J. F. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge, 1997, pp. 92-99; G. OSTROGORSKY, *Byzantine Cities in the Early Middle Ages*, in *DOP*, 13 (1959), pp. 47-66.

[66] OSTROGORSKY, *History* [see n. 64], p. 288.

the scale of a firm's operations, wage rates, and the price and level of profits were never fixed centrally in manufacturing activities. Appreciating the unworkability of such interventions, the authorities opted for relegating these tasks to the market forces and the price mechanism.[67] State interference in the operations of a multitude of establishments not only would have been impracticable, but such micromanagement would have been counterintuitive, counterproductive, and contrary to the entrenched free market system in force.[68] Indeed, adding to the existing capacity of brickmaking by enterprising individuals would have increased tax revenue and benefited local communities – a sensible economic policy. The authorities showed no interest in setting up and operating brickyards as state-run enterprises, as is evidenced from the fact that saltworks were also owned by private individuals and even monasteries. Significantly, the operations of the saltworks owned by the state were auctioned to the private sector.[69] Monasteries also owned brickyards likely producing sun-dried bricks; but if a brickyard was designed to produce fired bricks, it was probably farmed out to private operators as this was a more complex activity, the tasks arduous and skill-intensive, and a private operator was in a better position to ensure continuity of production, high capacity utilization, and a sustainable return on the investment.[70] In the Chalkidiki region, a privately owned brickyard was sold to

[67] "It is only natural that goods of higher market value to be purchased at a lower price, and goods of lower market value be sold at a higher price": *Basilica* [see n. 53]: *B*. 20. 1. 22 (3) and scholium; further, agreements reached in any manner by those engaging in lawful transactions are enforceable: *B*. 11. 1. 7, 67. In fact, "in buying and selling, the contracting parties are allowed to outmaneuver one another on the price": *B*. 20. 1. 22 and scholia; *B*. 19. 10. 66; *Synopsis Basilicorum* [see n. 53], Y. 7. 5; See also *B*. 53. 7. 1; *B*. 19. 1. 93-95; *Epitome* [see n. 60], 16. 30; *Synopsis Basilicorum*, A. 3. 21; A. 12. 19; *Synopsis Minor* [see n. 60], Π. 42. 93; Attaleiates, *Ponema* [see n. 67], in *JG*, VII, 11. 2; *Peira*, in *JG*, IV, 38. 5; *Prochiron Auctum* [see n. 60], 15. 34, 37; *Hexabiblos* [see n. 45], 3. 3. 69, 70 and scholium, 72, 101. The flexibility permitted in business conduct and aggressive bargaining indicates that one bought at his own risk (*caveat emptor*): "It behooves the buyer to investigate and ascertain the facts before consummating a deal" (Δεῖ γὰρ τὸν ἀγοραστὴν πρὸ τοῦ συναλλάγματος δι' ἐρεύνης γενέσθαι καὶ ἀκριβοῦν καὶ οὕτω συναλλάσσειν). *Ecloga Legum*, in *JG*, II, 9. 1; *Ecloga Privata Aucta* [see n. 60], 10. 2, 4; *Prochiron Auctum* [see n. 60], 15. 52.

[68] G. C. Maniatis, *Organization and Modus Operandi of the Manufacturing Industry in Byzantium, Tenth-Fifteenth Centuries*, in *Bsl*, 68 (2010), pp. 181-184, 187-189, 192-193.

[69] G. C. Maniatis, *Organization and Modus Operandi of the Byzantine Salt Monopoly*, in *BZ*, 102 (2009), pp. 672-675, 681-686.

[70] The Church castigated greed: *Syntagma*, 3, ed. Γ. Α. Ραλλης – Μ. Ποτλης, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων […]*, t. 3, Athens, 1853, pp. 344-345; 4, p. 452; 6, p. 343, and disapproved the concurrent exercise of two occupations because one cannot serve two masters (οὐδεὶς γὰρ δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν). *Syntagma*, 3, p. 347; 4, p. 468; 6, p. 342. However, the Church dignified manual labor and consequently the occupations of craftsmen and clergymen were viewed as compatible. Involvement in artisanal kinds of activities, i.e. production of goods, was not tantamount to trade (read: greed), i.e. buying and selling of goods, and hence a cleric should not be prevented from practicing the craft. - *Theodori Studitae*

the monastery of Lavra with its clay-bearing field located near the sea (ἐργαστήριον πρὸς κεράμων κατασκευὴν ἐπιτήδειον μετὰ τῶν χωραφιαίων τόπων ... τῇ θαλάσσῃ γειτονούσης).[71] The monastery of Iviron "shall possess the brickyard located near the seashore which was set up by the monastery and started operations recently, as well as the clay-bearing land serving the brickyard" (κατέχειν ... ἡ μονὴ ... τὸ πρὸς τὸν αἰγιαλὸν κεραμαρίον ἀρτίως παρὰ τῆς μονῆς ἀνεοχθὲν καὶ τῆς χρησιμευούσης γῆς τοῦ χώματος αὐτοῦ).[72] A private individual sold to the monastery of Iviron a field in Mikre Arsinikeia [located by the sea], along with the brickyard.[73] Monasteries, as all other *autourgia*,[74] were exempted from all fiscal obligations including the tax on their brickmaking operations (καμίνων καύσεως).[75]

The Brick as a Marketable Commodity – Theoretical Underpinning

The demand for bricks depends on the *primary* demand of the construction industry (housing, public buildings, churches, etc) using this building material, indicating that the demand for bricks is a *derived* demand. The demand curve for bricks ordinarily will be negatively sloped like the primary demand from which it derives, implying that the lower the price the greater the quantity of bricks that will be purchased (and vice versa). Price-quantity relationships depend on the elasticity of the demand,[76] albeit the quantity of

Opera Omnia, *PG* 99, col. 168C, 274C, 1740, 1741, 1744, 1745, 1748; *Epistolae*, no. 7, col. 932 D; *MM*, 2, pp. 436-437. See also n. 63 above.

[71] *Actes de Lavra*, I, ed. P. Lemerle – A. Guillou – N. Svoronos – D. Papachryssanthou (*ArchAth*, 5), Paris, 1970, no. 4, p. 101.

[72] *Actes d'Iviron*, I, ed. J. Lefort – N. Oikonomidès – D. Papachryssanthou (*ArchAth*, 14), Paris, 1985, no. 4, 128.

[73] *Actes d'Iviron*, I [see n. 72], no. 12, 178. The monastery of Xéropotamou also owned a brickyard. See n. 59 above.

[74] *Autourgion* (αὐτούργιον) denoted any productive, profit-making (εὐπρόσοδον), fixed asset, such as saltworks, brickyards (κεραμαρεῖα), grain mills, olive groves, oil mills, vineyards, canals, fisheries. These assets were operated by the owner or his representatives by using the labor of his slaves, the *corvée* of his *paroikoi*, or hired labor (particularly skilled workers). *Syntagma* [see n. 70], 2 (1852), pp. 593. 19-20, 595. 4-7; N. Svoronos, *Les privilèse de l'Eglise à l'époque des Comnènes* : *Un rescrit inédit de Manuel Ier Comnène*, in *TM*, 1 (1965), p. 329, n. 22; P. Charanis, *Monastic Properties and the State*, in *DOP*, 4 (1948), p. 79 and n. 80; F. Doelger, *Beitraege zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung besoders des 10. und 11. Jahhunderts*, Leipzig, 1927 (repr. Hildersheim, 1960), p. 151; Oikonomidès, *Fiscalité* [see n. 45], pp. 185, 208, 248; M. Bartusis, *Antourgion*, in *ODB*, 1, p. 236.

[75] *Actes d'Iviron*, III, ed. J. Lefort – N. Oikonomidès – D. Papachryssanthou – V. Kravari (*ArchAth*, 18), Paris, 1994, nos. 58, 72, 91, 185; M. Angold, *A Byzantine Government in Exile*, Oxford, 1975, pp. 128-129.

[76] Elasticity of *demand* reflects the degree of responsiveness or sensitivity of the demand for a good to a change in its price. If demand is elastic, a given decline in price causes a

bricks which buyers will take will be less responsive to price changes than in the case of the primary good (housing). More precisely, the elasticity of the derived demand for bricks depends on the elasticity of the primary demand (housing), the proportion of the cost of the primary good (house) which is spent on bricks, the substitutability between bricks and other materials (stone, timber) used in making the primary good, the supply conditions of the substitute goods, and the response of the price of the primary good to changes in its costs of construction.[77] But aside from the price and its elasticity and the prices of substitute materials, the demand for bricks in Byzantium was also affected by the local availability of cheaper reusable bricks (*spolia*);[78] the growth of population and their incomes (or lack thereof); the peoples' local preference for bricks, e.g., brick structures are safer than those made of timber; the size of the building and the proportion of brick used in the structure; the high transport costs, especially when hauled over fairly long distances; and the incidence of an array of transaction taxes and other levies on cargoes on their way to the market.[79]

relatively larger increase in the amount bought and vice versa. If demand is inelastic, a given fall in price causes a relatively smaller increase in the amount bought and vice versa. Put differently, demand is elastic (inelastic) if total spending on a good changes in the opposite (same) direction as the change in price. It should be noted that the demand for a given good may have significantly different elasticities at different price levels. Elasticity of *supply* has the same meaning: elasticity (inelasticity) of supply signifies a relatively great (small) response of producers of a good to changes in its price. For details, see A. MARSHALL, *Principles of Economics*, Philadelphia, 1982, pp. 86-95; A. W. STONIER – D. C. HAGUE, *A Textbook of Economic Theory*, London, 1957, pp. 19-31. Fundamentally, the reasons for the elasticity or inelasticity of demand (degree of responsiveness) for bricks is the presence or absence of substitutes (stone, timber), and the proportion of income spent on bricks – the higher the proportion spent the greater the elasticity of demand tends to be. Because of the substitution effect, a rise in the price of bricks will cause the prospective homeowner or builder to shift his purchase to substitutes such as stone or timber, assuming local availability, thereby increasing the demand for them. The effect is measured by the cross-elasticity of demand = the relative (percentage) change in the quantity demanded of the substitute material (timber) over the relative (percentage) change in the price of bricks. The higher the cross-elasticity of demand, the closer the two commodities are as substitutes for each other. STONIER – HAGUE, *Textbook* [see n. 76], pp. 85-86, 208-209; D. S. WATSON, *Price Theory and its* Uses, New York, 1968, pp. 109-110, 270.

77 On the concept of the elasticity of derived demand see J. S. BAIN, *Pricing, Distribution and Employment*, New York, 1953, pp. 36-37 and n. 11. The prices of houses were a function of their size, type of building material used (stone, brick, wood or the combination thereof), quality of construction, and their location. For a rough idea of prices of houses in Byzantium in the 13th-15th centuries, see J.-C. CHEYNET – E. MALAMUT – C. MORRISSON, *Prix et salaires à Byzance (Xe-XVe siècle)*, in V. KRAVARI – J. LEFORT – C. MORRISSON (ed.), *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, 2, *VIIIe-XVe siècles* (*Realités byzantines*, 3), Paris, 1991, pp. 353-356. Dwellings in villages commanded much lower prices. *Ibidem*, p. 355.

78 BARDILL, *Brickstamps* [see n. 9], pp. 40-42; OUSTERHOUT, *Master Builders* [see n. 8], pp. 140-145, 176-177; MILLS, *Mediterranean Trade* [see n. 1], p. 10.

79 See pp. 306-307 and notes 51, 53 above.

Fundamentally, brick production is conditioned on the availability of enterprise, capital and labor which were not in short supply in Byzantium. The supply of bricks, a flow and not a stock concept, depends on the availability (scarcity) and price of clay and auxiliary materials. The supply curve of bricks has an upward slope indicating that the quantity supplied increases as the price increases (and vice versa). A higher price makes it worthwhile for less efficient or new producers to enter the market. Over longer periods of time, changes in technology may cause changes in the costs of production which in turn influence supply, while in the short run, the supply of bricks may be affected by the weather, depletion of clay deposits, or temporary incidents and disturbances.[80]

Utilization of Building Materials

Analysis of old bricks reveals that marine clays, i.e. homogeneous clay beds laid down under ancient seas over a wide area, were exploited for brickmaking in the region of Constantinople over a long period of time.[81] Geological maps of the area near Thessaloniki-Chalkidiki also indicate extensive strata of clays suitable for brickmaking.[82] Indeed, the plain near Thessaloniki was known as "the plain of bricks" (κεραμήσιος κάμπος).[83] Suitable clay deposits for bricks were very common in surface soil and near most towns in the rest of Greece and Asia Minor, as is evidenced by the extensive use of bricks in buildings and fortifications.[84] Bricks destined for use in Constantinople likely have been produced using sources of clay and wood from the shores of the Sea of Marmara, the Bosporus, and the Black Sea.[85]

Local availability, cost differentials, and tradition determined the kind of materials that were used in public buildings and private dwellings: stone, brick, timber, or a combination thereof. "A fine house is built of plaster, wood, fired bricks, and chiseled stone" (Ὁ λαμπρὸς οἶκος ἐκ τιτάνου καὶ ξύλων, ὀπτῶν τε πλίνθων καὶ λίθων ἐξεσμένων).[86] Certain regions had timber in abundance and this became the primary material used: Macedonia,

[80] See p. 310 above; also Stonier – Hague, *Textbook* [see n. 76], pp. 25-26, 150-151; Watson, *Price Theory* [see n. 76], pp. 26-28.

[81] Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], pp. 3-4.

[82] Θεοχαριδου, *Συμβολή* [see n. 8], p. 99 and Map in p. 98.

[83] *PG* 116, col. 1365, cited by Θεοχαριδου, *Συμβολή* [see n. 8], p. 99 and n. 17.

[84] Ousterhout, *Master Builders* [see n. 8], pp. 169-179; Foss – Winfield, *Byzantine Fortifications* [see n. 44], pp. 17-19, 21, 161-164.

[85] Bardill, *Brickstamps* [see n. 9], p. 5.

[86] *Theodori Prodromi Carmina*, *PG* 133, col. 1339 A.

Pontus, Bithynia, Lycia, Cilicia, South-Eastern Anatolia, Syria, Crete, Cyprus. Thus, in Eastern Macedonia, the detachable houses of the peasants were built with timber and sun-dried bricks. In the region of Pontus, with greater abundance of wood, houses could be constructed entirely of wood. But in many regions timber was scarce and expensive. In regions with rocky terrains, e.g., Mani, and many other parts of Greece, walls were built of stone. In the greater part of Asia Minor, the second story could be of stone or wood.[87] In Constantinople and in provincial towns, fortified city walls, public buildings, churches, monasteries, and many private dwellings were built of stone and fired bricks. Houses and sheds built of sun-dried bricks were also common.[88] Clusters of huts and small brick houses within city walls were omnipresent.[89] Construction of squat houses outside city walls was commonplace in the 11th and 12th centuries.[90] Many dwellings, particularly in large and densely populated cities, were built of wood which caused frequent fires.[91] In Constantinople alone forty major fires occurred from the

[87] DUNN, *Exploitation* [see n. 56], pp. 257-261; A. E. LAIOU – C. MORRISSON, *The Byzantine Economy* (*Cambridge Medieval Textbooks*), Cambridge, 2007, pp. 29, 64; M. KAPLAN, *Les hommes et la terre* à *Byzance du VI*e *au XI*e *siècle. Propriété et exploitation du sol* (*Byzantina Sorbonensia*, 10), Paris, 1992, pp. 117-118, 122-123.

[88] ΜΑΛΕΤΣΚΟΣ, *Ἔννοια* [see n. 24], p. 264; IVISON, *Urban Renewal* [see n. 44], pp. 15, 17; HARVEY, *Economic Expansion* [see n. 64], p. 191; C. BOURAS, *Houses and Settlements in Byzantine Greece*, in O. B. DOUMANIS – P. OLIVER (ed.), *Shelter in Greece*, Athens, 1974, pp. 35-37, 46; P. CHARANIS, *Some Aspects of Daily Life in Byzantium*, in his, *Social*, *Economic and Political Life in the Byzantine Empire* (*Variorum Reprints*), London, 1973, Part XI, p. 64; J. STEVENS CRAWFORD, *The Byzantine Shops at Sardis* (*Archaeological Exploration of Sardis*, 9), Cambridge, 1990, pp. 10, 109, 110, 117. Dwellings built of fired bricks were known as βησαλόκτιστοι. *MM*, 3, pp. 50, 53; *MM*, 6, p. 41; those built of stone only ὁλολιθόκτιστοι. *Actes de Docheiariou*, ed. N. OIKONOMIDÈS (*ArchAth*, 13), Paris, 1984, no 4, p. 86; those constructed with stone and sun-dried or fired bricks as λιθοπηλόκτιστοι and λιθοπλινθόκτιστοι, respectively. *MM*, 6, p. 41; Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*, t. 4, Athens, 1951, p. 258; those built with stone and wood bands between rows of stone as λιθοξυλόκτιστοι. *MM*, 6, p. 41; ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *Βυζαντινῶν βίος*, p. 259. One-story houses were called χαμαίγεα, κατώγεα; two-stories high ἀνώγεα, ἀνωγεωκατώγεα, δίπατα; and those with three or four stories τριώροφα, τετραώροφα. *MM*, 3, pp. 20-24, 50-55; *MM*, 5, pp. 6, 326; ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *Βυζαντινῶν βίος*, pp. 261-263; Gregorius Theologus, *Opera Omnia*, *PG* 36, col. 233; *Actes de Docheiariou* [see n. 88], no. 4, pp. 83, 86, 87; *Actes de Zographou*, ed. W. REGEL – E. KURTZ – B. KORABLEV (*Actes de l'Athos*, 4), Amsterdam, 1969, pp. 54, 56; *Actes de Lavra*, II, ed. P. LEMERLE – A. GUILLOU – N. SVORONOS – D. PAPACHRYSSANTHOU (*ArchAth*, 8), Paris, 1977, no. 102, p. 158; *Actes d'Iviron*, II, ed. J. LEFORT – N. OIKONOMIDÈS – D. PAPACHRYSSANTHOU (*ArchAth*, 16), Paris, 1990, pp. 234-241, 243, 244.

[89] C. FOSS, *Archaeology and the "Twenty Cities" of Byzantine Asia*, in *American Journal of Archaeology*, 81 (1977), pp. 472-486.

[90] C. BOURAS, *Houses in Byzantium*, in *DXAE*, 11 (1982-1983), p. 25.

[91] ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *Βυζαντινῶν βίος*, p. 260; *Actes de Lavra*, III, ed. P. LEMERLE – A. GUILLOU – N. SVORONOS – D. PAPACHRYSSANTHOU (*ArchAth*, 10), Paris, 1979, no. 123, 25. During a fire in Constantinople, none of the houses belonging to Jews survived because all were built of wood (καὶ μᾶλλον τῶν Ἰουδαϊκῶν [οἰκιῶν], διὰ τὸ ξύλοις κατηρτίσθη πάσας, οὐδεμία διέφυγε τὴν τοῦ πυρὸς ἐρωήν). Μιχαὴλ Ἀτταλειάτης, *Ἱστορία*, ed. I. D. POLEMIS (*Κείμενα*

fourth to the fifteenth century, in large part because of wood construction.[92] The center and the shores of the capital were heavily built up, with a dense concentration of population around the commercial district (*mese*) and its extensions, and, as a result, uncontrolled fires were an ever present risk.[93] Dwellings with wooden structures were built on top of stakes driven to the bottom of the sea, which by themselves formed a large town.[94] "Flimsy, combustible shacks and tenements of the poor clustered around small neighborhood churches." [95]

Wall construction in Byzantine buildings and fortifications both in the capital and the provinces was formed by alternating bands of bricks and stones. City walls often were built with two parallel faces of ashlar blocks, many of them reused, with the space between the faces filled with rubble and architectural fragments of destroyed buildings. Buildings constructed almost entirely of brick were rare because solid brick was probably more expensive. Usually, there were three to five courses of stone and similarly of brick, but there were numerous variations in techniques of wall construction. E.g., the cloisonné technique involved framing individual stone ashlars with bricks on all four sides. However, since the 9th century, brick was used on a larger scale and remained an essential feature of wall construction, because stones of good quality became scarcer as contiguous quarries were exhausted and a great number of them was diverted to lime production; the quality of reusable bricks was low and less suitable for elegant facings; the use of broken *spolia* in wall construction left gaps that had to be filled with stones and bricks, and brick bands were now necessary both as lacing courses and as bonding.[96]

Βυζαντινής Ιστοριογραφίας, 8), Athens, 1997, §252. Cf also Evagrius Scholasticus, *Ecclesiasticae Historiae*, *PG* 86, col. 2540-2541; Ioannes Malalas, *Chronographia*, ed. L. DINDORF (*CSHB*), Bonn, 1831, p. 417; Georgius Phrantzes, *Chronicon*, ed. I. BEKKER (*CSHB*), Bonn, 1838, p. 18; Σπ. Π. Λάμπρος, *Νέος Ἑλληνομνήμων*, τ. 14 (Athens, 1917), pp. 111-112.

92 A. M. SCHNEIDER, *Fire*, in *ODB*, 2, p. 786.

93 A terrible arson in the first half of the 10th century burnt up the candlemakers' shops in the vicinity of St Sophia (γέγονε δὲ καὶ ἐμπρησμὸς μέγας καὶ φοβερὸς ὥστε κατακαῆναι τά τε κηροπωλεῖα) – Theophanes Continuatus, ed. I. BEKKER (*CSHB*), Bonn, 1838, p. 420; MAGDALINO, *Medieval Constantinople* [see n. 64], pp. 534-535.

94 Zosimus, *Historia nova*, ed. I. BEKKER (*CSHB*), Bonn, 1837, p. 101. Wood planks were pulled down destroying entire houses to be used in ships. Nicephorus Gregoras, *Byzantina Historia*, II, ed. L. SCHOPEN, Bonn, 1830, p. 863, cited by MATSCHKE, *Builders* [see n. 65], p. 327.

95 P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, Cambridge, 1997, p. 113.

96 OUSTERHOUT, *Master Builders* [see n. 8], pp. 169-175; FOSS – WINFIELD, *Byzantine Fortifications* [see n. 44], pp. 162-163; R. L. SCRANTON, *Medieval Architecture in the Central Area of Corinth* (*Corinth: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, 16), Princeton, 1957, p. 99; A. W. LAWRENCE, *A Skeletal History of Byzantine Fortification*, in *The Annual of the British School at Athens*, 78 (1983),

PRICE COMPETITION IN THE BRICKMAKING INDUSTRY

In analyzing the structure of the brickmaking industry and its functioning in the Byzantine period, differentiating between markets served by one or more sellers and buyers should provide useful insights and a deeper understanding: of the nature of seller-buyer interaction, including the dynamics of inter-seller and inter-buyer *modus operandi* as they affected the workings of these markets; of the degree of seller and buyer concentration which defined the nature of competition, determined the potency of the operative market forces, and influenced the behavior of the agents involved; and of the market conduct of sellers and buyers at the production and distribution centers in reference to their marketing and pricing strategies. *Disaggregation* will also make it possible to ascertain plausible patterns of response to rival conduct by sellers and buyers, likely pricing policy decisions, and the resultant performance outcomes in each market.

In a given area, one brickmaker may cater to the needs of a village, town or a cluster of communities, by making available to individuals or builders bricks already in stock or to order, or by commissions by local authorities for public works. In this instance, the brickmaker enjoyed a situational *monopoly* if the prospective buyers had no ready access to other suppliers within a reasonable travel distance, in effect being "protected" by the high transport costs. The monopolist, being the price maker, *de minimis* will not set a price below which his total revenue will not cover his total costs including normal profits – the competitive price. Nevertheless, he will likely be tempted to take advantage of his monopoly position and try to maximize his profits. Yet, the availability of close substitutes for bricks (stone, timber), the threat of new entry, the prevailing prices and transport costs in contiguous regions, and the affordability of the potential, largely subsisting patronage, could set a limit to his command over price. Thus, in effect, the brickmaker becomes a *nominal* monopolist, in the sense that he cannot realistically exercise his full monopoly power and he will have to settle for a lower price, albeit high enough to forestall new entry and earn a satisfactory return on his investment (*satisficing business behavior*).[97]

pp. 171-227; T. GREGORY, *The Fortified Cities of Byzantine Greece*, in *Archaeology*, 35 (1982), pp. 14-21.

[97] *Satisficing* behavior conveys the notion of enterprises striving for a minimum or merely satisfactory level of profits rather than a maximum or optimum level of profitability in their effort to adapt to their surrounding circumstances – optimization under a set of constraints. For detail see H. A. SIMON, *Decision-Making in Economics and Behavioral Science*, in *American Economic Review*, 49 (1959), pp. 253-283. It is notable that enterprise size *per se*, whether measured by the number of workers employed, assets in command, or turnover, does not necessarily imply ability to exercise monopoly or oligopsony market power. Even a small

In theory, the brickmaker enjoying a situational monopoly had the power to practice *price discrimination*, i.e. charge a price that varied with the ability of his clients to pay, charging worse off clients a lower price and better off ones a higher price and thereby increase his profitability as he was in a position to dictate the price ("take it or leave it"). But in practice, there were inherent difficulties in exercising this option: fathoming the true financial situation of prospective homeowners, particularly of those not residing in the same locality; in dealings with professional builders the practice could easily lead to a credibility gap, e.g., suspicion of delivering substandard bricks, and recriminations; and excess profits raised the possibility of attracting new entry. In the face of these drawbacks, setting a uniform *limit* price that would forestall new entry and ensure peace of mind and above normal profits would be to the monopolist brickmaker's advantage.

When a brickmaker faced a buyer who was a builder or a number of builders involved in construction work in a large town or city acting in concert by unspoken understanding or informed cooperation to set a price to their advantage,[98] a situation of *bilateral monopoly* arose.[99] In this instance, since both sides command substantial market power and can exercise a varying degree of control over the price, the price mechanism is inoperative and the level of the price is *indeterminate* within a wide range. In the absence of impersonal market forces, the final outcome depends on bargaining strength, maneuvering skills, ability to wait, willingness to compromise, or competitive price rivalry. Builder dominance, brickmaker dominance, or balanced power all are within the realm of possibilities. The price therefore may fall in either limit if one side has dominant market power, or may fall uncertainly between these extreme limits resulting in imperfectly or perfectly competitive price outcomes as the case may be.

To the extent that there is a degree of *competition* among a few brickmakers in a given locality, be it a town or a rural area, an *oligopoly* situation arises, implying the presence of a very limited number of suppliers and

by any standard enterprise that operates uncontested in an isolated area can effectively exercise monopoly or oligopsony power. It is the unavailability of close substitutes, absence of nearby rivals, impeded new entry, control over a strategic input, or concerted action that lead to market control – in short, the absence of competition.

[98] Overt collusion was illegal albeit difficult to prove. *B*. 19. 18. 1; *Synopsis Basilicorum* [see n. 53], Π. 24. 1; Attaleiates, *Ponema* [see n. 67], 11. 7; *Synopsis Minor* [see n. 60], M. 4.

[99] For in depth analysis of the participants' pricing strategy under bilateral monopoly, see BAIN, *Pricing* [see n. 77], pp. 394-396, 432-436; E. SCHNEIDER, *Pricing and Equilibrium* (*Routledge Library Editions – Economics. Economic Theory & Econometrics*, 6), London, 1962, pp. 299-313.

many unorganized prospective homeowners and builders.[100] All brickmakers sell basically the same (homogeneous) product and hence the users are indifferent between suppliers;[101] the number of rival brickmakers is so small that each is aware that his actions visibly affect the attitude of the others, and rivalry is open and conscious. In effect, individual behavior is also group behavior and can assume many patterns, since each supplier usually controls a significant share of the market, so that decisions in setting prices become directly interdependent (*mutually recognized interdependence*). As a result, no one can independently cut his price without inducing a chain reaction; nor can anyone increase his price and hope to retain his clientele, unless he can induce his rivals to raise their prices too. In the absence of concerted action which was difficult to arrange and illegal, no brickmaker can be certain how his rivals will react to a change in his price, since changes undertaken independently will inevitably bring on intrinsically uncertain responses with unpredictable results on the volume of his business – the demand for his product becomes *indeterminate*. The response to the interdependence syndrome and product homogeneity will tend to bring about identical rival prices. This means that as the rivals adjust their pricing policies to each other, prices tend to be uniform, fairly stable, and at a level likely to ensure above normal profits.

A brickmaker nonetheless might try to dominate the competitive market by expanding his capacity, e.g., by installing another processing unit and lowering his price, or merely by pursuing an aggressive price-setting rivalry. The result in this instance would be price war, as each competitor would likely match price reductions and even keep setting successively lower prices being determined to force the others out of the market. Conceivably, the lower-cost[102] or financially stronger brickmaker might in the end eliminate the others, but it is unlikely that he would survive unscathed in the process. Nor is it certain that he will be able to forestall new entry indefinitely. Since everyone appreciates the consequences of such a short-sighted pricing policy, namely that the final outcome is uncertain and that all stand to lose, it can hardly be expected that they will adopt such tactics, preferring

[100] For a deeper understanding of enterprise behavior in oligopolistic situations, see BAIN, *Pricing* [see n. 77], pp. 332-339; WATSON, *Price Theory* [see n. 76], pp. 361-371; C. E. FERGUSON, *Microeconomic Theory*, Homewood Illinois, 1969, pp. 302-333; STONIER – HAGUE, *Textbook* [see n. 76], pp. 198-204.

[101] Significant differences in the required travel time between brickyards could be perceived by the users of brick as a non-homogeneous product, enabling the supplier located closer to the users' construction site to raise his price. But the supplier may opt to maintain a competitive price in order to increase his market share and profitability.

[102] The cost structure of competitors may differ depending on the organization of the workforce, labor costs, capacity utilization, and overall operating efficiency.

to avoid cutthroat competition with an unpredictable outcome and settling for a stable price. The level at which the price will be set is *indeterminate* and may settle at any level between the monopoly and the perfectly competitive. What can be said with confidence is that it is unlikely that the price will settle below the point at which the oligopolists are unable to earn normal profits, since in the long run it would not be possible for them to stay in business. However, profits may be moderate because the prospective level of enterprise demand due to product homogeneity and the varying cost structure of each enterprise may suppress excessive profit margins. But, whatever their level, individual and joint profits would tend to be at the maximum possible, albeit the larger the number of suppliers the greater the likelihood that prices will gravitate toward competitive levels. Also, since product homogeneity renders the users of bricks indifferent as to which supplier they patronize, the market shares of the several rivals would be unstable and quite indeterminate even though the price would tend to be identical. Yet, personal discrimination in the price charged to individual buyers, e.g., in the form of secret price concessions, cannot be precluded and non-adherence to a price implicitly or explicitly accepted by all could result in a chaotic price pattern. All in all, a less confrontational price-setting strategy seems preferable leading to a price structure below monopoly and above perfectly competitive levels.

Under a different scenario in a multi-player setting, a brickmaker, usually the larger, through a tacit agreement or unspoken understanding may take the lead and set a price which the others follow closely (*sales price leadership*).[103] The result is price uniformity but not necessarily price stability, as the price leader establishes the price at a certain level which he may change periodically depending on market conditions or personal considerations, and the others match it for fear of price war or for convenience. In a sense, the price leader is in a position to enforce price discipline on the group.[104] But, as already mentioned, independent price changes in this setting have undesirable consequences, and hence price leadership may not be an expedient mode of pricing. Alternatively, the oligopolists may agree openly or tacitly to act together and set that price which maximizes their joint profits (monopoly price). However, collusive agreements, aside from being illegal, even if put in place tend to be fragile and often break down because antagonistic disposition and mistrust among rivals lead to deviations from perfectly collusive behavior. Moreover, to be effective, such agreements presuppose

[103] The idea is that the price leader will direct the price to the most advantageous level, and that the market will be shared by all at a single price.

[104] Price leadership does not necessarily imply collusion.

enforceable schemes to maintain prices and ability to discipline fractious members – a tall order. Typically, some brickmakers will soon find out that a different price is more profitable to them, as cost structures and market shares vary among competitors. Also, setting high prices tends to decrease the demand for bricks, encourages secret cuts, and prompts defections in efforts to increase market share. Internal pressures emanating from unrestrained individualistic competitive behavior and economic calculus tend to undermine the effectiveness of a pricing strategy based on collusive arrangements.

In a big market where a single builder is involved in many construction projects, e.g., large scale public works in the capital, and is competitively supplied by many small brickmakers, we encounter a *monopsony* situation. The monopsonist is able to influence the price by varying and spacing out the quantities of bricks he will purchase since he buys all or a substantial fraction of the total supply of bricks. He sets a single market price which is the most profitable for him and buys the entire quantity of bricks at that price, paying the brickmakers a price lower than the competitive price under the same demand conditions and realizing above normal (excess) profits. In the event that he is threatened by potential new entrants, he may be led to temper his monopsonistic pricing policy in order to forestall new entry. He may then set a price higher than he would otherwise, deter entry, and have a smaller, still excess profit all to himself. However, the more credible the threat of new entry the higher the price offered is likely to be, and the greater the chance that the price will gravitate toward the competitive level.[105] In this instance, the presence of a centralized state procurement office, acting as a powerful countervailing force, could potentially influence the purchase price of bricks commissioned for public works by inviting competitive biddings.

A situation may be envisaged where a few large builders in a big city, along with a fringe of small influential ones, are supplied competitively by many small brickmakers – a case of *oligopsony*. Concentration of buying in a few hands and the attendant market power give rise to group behavior and diverse price-setting patterns. Large builders are conscious of each other's buying policies and each considers the effects of his buying behavior, as well as that of his competitors, on the market price when he is deciding on price quotations for his purchases (*mutually recognized interdependence*). The builders must assume that any price change they make independently will elicit retaliatory or compensatory price changes by their rivals with an

[105] For detail and a diagrammatic presentation of the monopsony situation, see BAIN, *Pricing* [see n. 77], pp. 379-388; J. ROBINSON, *The Economics of Imperfect Competition*, London, 1954, pp. 218-223; FERGUSON, *Microeconomic Theory* [see n. 100], pp. 401-410.

uncertain outcome. Hence, independent pricing or active rivalry may not be enticing. The oligopsonists may then be prone to settling on some determinate and mutually satisfactory purchase price. Concurrence on a monopsonistic buying policy may obtain by covert (illegal) or overt (informed cooperation) agreement, or by *purchase price leadership*. In the latter case, one of the large buyers sets a low buying price which the others follow. Price leadership is more likely to occur in oligopsonies dealing with a homogeneous product, because brickmakers are indifferent in their patronage and market shares shift dramatically in response to market price changes affecting all members of the group. Where collusive oligopsony is effective, the impact on the price the brickmakers receive is similar to that of a simple monopsony – lower than the competitive price. To the extent, however, that rivalry erupts within the oligopsonistic camp in respect to the appropriate buying price, as when a large builder bids up the price above the monopsony level to secure added supplies of bricks at the expense of his competitors, the outcome would tend to shift away from the monopsonistic and toward the competitive, with buying prices settling at a level higher than that in simple monopsony.[106]

It is unlikely that in a submarket there will be very many brickmakers competing with very many builders/prospective homeowners. However, should such a situation arise, it would result in *atomistic* competition, with a uniform price, absence of price-setting market power, and normal profits. More likely, in a local submarket the number of brickmakers and builders is likely to be small, giving rise to an oligopoly *cum* oligopsony situation, referred to as *bilateral oligopoly*. Both groups will certainly attempt to strike the best deal and this could lead each group to act in concert, whether by agreement (illegal) or informed cooperation. Common sense recognition that aggressive price rivalry will lead to price war and the realization that they can do better by avoiding price competition, leads them to behave as *bilateral monopolists*.[107] Since both sides command market power, the market mechanism becomes inoperative and the price indeterminate, resulting in a set of decisions and likely outcomes as described earlier. [108]

[106] For details, see BAIN, *Pricing* [see n. 77], pp. 393-394.

[107] The case of bilateral oligopoly is analytically subsumed under the case of bilateral monopoly because the results are similar. For an in-depth analysis of the theoretical underpinning of the participants' pricing strategy under bilateral monopoly, see BAIN, *Pricing* [see n. 77], pp. 394-396, 432-436; SCHNEIDER, *Pricing* [see n. 99], pp. 299-313; W. J. L. RYAN, *Price Theory*, London, 1964, pp. 353-362.

[108] See pp. 318 above.

Contractual Obligations of the Transacting Parties

To instill good faith and ensure fairness in all industrial and trade deals, statute law set norms of business behavior in contractual relations and standards for the orderly conduct of commercial transactions, affording the injured party the right to sue the culprit and inflicting severe penalties on the nonperforming party.[109] The general rules were: buyers and sellers have the same rights before the law and are treated impartially by the legal system, regardless of social status, gender, or ethnicity.[110] Stipulations in a private contract cannot prevail over the rules of law.[111] Agreements properly and legally constituted are valid in perpetuity and cannot be nullified because one of the parties reneged.[112] The parties to an exchange are legally obligated to comply with the terms and conditions of their agreement.[113] The contracting parties were allowed to take advantage of the prevailing market conditions and their bargaining skills to arrive at a price consistent with their personal circumstances. Aggressive bargaining was an inseparable and essential part of trade negotiations as it fostered competition and fair prices. The mere disparity of market values in an exchange did not void sales contracts.[114] Clever exploitation of an advantageous situation, firsthand information, superior intellect and judgment, or outwitting the other party did not run counter to the *bona fides* requirement of sales contracts. Taking advantage by one party was permitted unless it violated the other party's rights. To be astute and shrewd was viewed as being in the nature of business life, and indeed an everyday occurrence in private exchanges. Nobody buys or sells unwillingly (οὐδεὶς ἀγοράζει οὐδὲ πωλεῖ μὴ θέλων).[115] Delivery of the promised thing or deposit of earnest money was evidence that the parties intended to enter into a purchase/sale (*emptio*/*venditio*) contract.[116] Ownership is transferred upon delivery of the thing, not upon signing of the

[109] *B*. 11. 1. 74, 75.

[110] *B*. 2. 1. 37; *B*. 2. 3. 19; *Synopsis Basilicorum* [see n. 53], K. 2. 4; N. 6. 2, 7; *Epanagoge*, in *JG*, II, 1. 4; *Epitome* [see n. 60], 1. 4, 11; *Hexabiblos* [see n. 45], 1. 1. 14, 36, 38, 41.

[111] *B*. 2. 3. 27, 45; *Synopsis Basilicorum* [see n. 53], K. 2. 105, 110; *Synopsis Minor* [see n. 60], I. 23; *Hexabiblos* [see n. 45], 1. 9, 10, 14.

[112] *Novel* 17 (959-963) of Romanus II, in *JG*, I, pp. 244-246; *Novel* 20 (1082) of Alexius I Comnenus, in *JG*, I, p. 297.

[113] *B*. 19. 8. 11; *Prochiron Auctum* [see n. 60], Paratitlon. 11. 3, 6, 7.

[114] See pp. 310-311 and n. 67 above.

[115] *Epitome* [see n. 60], 16. 44, 48. Contracts against the law or good morals are null. *Synopsis Basilicorum* [see n. 53], Σ. 8. 16: τὴν ἀγαθὴν πίστιν χρὴ ζητεῖν (in transactions good faith is a must); *Novel* 8 (945-959) of Constantine Porphyrogenetus, in *JG*, I, p. 225; *Peira* [see n. 67], 45. 18; *Hexabiblos* [see n. 45], 1. 9. 12.

[116] *B*. 19. 1. 33; *Epanagoge Aucta* [see n. 60], 21. 2; *Prochiron Auctum* [see n. 60], 15. 2; *Peira* [see n. 67], 44. 1, 2, 4; *Hexabiblos* [see n. 45], 3. 3. 1.

contract.[117] Agreed penalties for breach of contract in commercial transactions are enforceable unless they are exorbitant.[118] Ambiguities in the terms of a contract encumber the seller.[119]

Specific provisions pertaining to the conduct of businessmen involved in brick transactions included: a breach of contract by either party entailed liability for the loss of the potential gain (διαφέρον) of the other party.[120] A seller who culpably failed to deliver on a deal was liable for the buyer's loss of potential gain even if the sustained loss exceeded the value of the promised bricks but not more than double; if his inability to deliver was not due to his fault, he was not liable for damages.[121] After the delivery of the sold bricks, the seller could not back out on grounds that he changed his mind.[122] If the vendor, having agreed on the price and received earnest money, backed out of the deal, he had to pay the buyer double the earnest money; if the buyer reneged, he forfeited the earnest money.[123] The vendor had the right to keep the earnest money he received and refuse delivery if the buyer did not pay him within the agreed time, the rule being that the buyer ought to pay in a timely fashion and without express notification from the vendor.[124] Buyers were not permitted to exact a reduction of the agreed upon price craftily, e.g., by claiming that the bricks were of substandard quality, overpriced, or obtainable elsewhere cheaper.[125] Had a vendor sold bricks he did not own and they were subsequently legally taken away from the buyer, he was liable to the purchaser for the price as well as for the lost

[117] *Hexabiblos* [see n. 45], 3. 3. 12. Unless otherwise agreed, the buyer of stones, and by extension of bricks, was obligated to haul them from the seller's brickyard. *B*. 19. 8. 9.

[118] *B*. 10. 11. 1; *B*. 11. 1. 75; *Prochiron Auctum* [see n. 60], 17. 77; *Peira* [see n. 67], 45. 1, 2, 15; *Hexabiblos* [see n. 45], 1. 9. 6, 13, 17; *Novel* 17 (959-963) of Romanus II, in *JG*, I, 244-246; *Novel* 66 (1166) of Manuel I Comnenus, in *JG*, I, 395; *Novel* 26 (1306) of Andronicus II, in *JG*, I, 536; L. Bergmann, *Prostimon*, in *ODB*, 3, p. 1741. The statute of limitations on legal action regarding price disputes (*actio empti*, *actio venditi*) ran out after thirty years. *Hexabiblos* [see n. 45], 1. 3. 51, 52; 3. 3. 48.

[119] *B*. 2. 3. 172; *B*. 19. 1. 20; *Synopsis Basilicorum* [see n. 53], A. 38. 1; K. 2. 27; *Synopsis Minor* [see n. 60], A. 115; *Hexabiblos* [see n. 45], 1. 9. 16; 1. 15. 15.

[120] *B*. 19. 10. 76.

[121] *B*. 19. 8. 1, 21; *B*. 9. 1. 87; *Synopsis Basilicorum* [see n. 53], A. 10. 1; *Epitome* [see n. 60], 16. 54; *Hexabiblos* [see n. 45], 3. 3. 52.

[122] *Ecloga Legum* [see n. 67], 9. 1; *Ecloga ad Prochiron Mutata* [see n. 60], 11. 16; *Ecloga Privata Aucta* [see n. 60], 10. 2; *Prochiron Auctum* [see n. 60], 15. 52.

[123] *B*. 22. 1. 76; *B*. 19. 1. 88; *Synopsis Basilicorum* [see n. 53], A. 3. 2b; A. 45; *Epanagoge* [see n. 110], 16. 3; *Epitome* [see n. 60], 16. 3; *Prochiros Nomos* [see n. 60], 14. 1; *Prochiron Auctum* [see n. 60], 15. 3; *Peira* [see n. 67], 44. 3; *Epanagoge Aucta* [see n. 60], 21. 3; *Synopsis Minor* [see n. 60], A. 27; *Hexabiblos* [see n. 45], 3. 3. 3.

[124] *B*. 19. 1. 88, 90, 91; *Peira* [see n. 67], 45. 17; *Hexabiblos* [see n. 45], 3. 3. 42, 43 and scholium.

[125] *Hexabiblos* [see n. 45], 6. 14. 12.

potential gain.[126] If the seller knowingly delivered flawed bricks, he was liable for the purchaser's loss of potential gain; if unknowingly, the price could be reduced to the level at which the buyer would have normally paid.[127] If a seller delivered bricks in greater number, size, or value than it was agreed and the buyer took delivery, he could demand either the return of the excess or the proportional increase of the value of the sale; if the buyer took delivery in lesser number, size, or value, he could demand the proportional reduction of the value of the sale or the sale be made whole; but neither could seek the invalidation of the sale.[128] Vendors were forbidden to sell their wares based on misleading information (e.g., misrepresentation of quality).[129] The array of these legal provisions suggests that, for all practical purposes, sellers were served notice that they ought to act in good faith (*caveat venditor*).

The law defined the courts of competent jurisdiction (lower, superior, special competence) for the adjudication of lawsuits lodged in the capital and the provinces. Disputes arising from violation of rules and regulations and commercial transactions involving unorganized (= non-guild members) manufacturers and traders were adjudicated by the courts in the capital and by lower courts in the provinces whose verdicts could be appealed to the superior court in the capital. A discontented litigant could ultimately appeal to the emperor. The requisite legal framework certainly was there, but the dispensation of justice in Byzantium was uneven, thereby undermining the confidence of the plaintiffs in the impartiality of the verdicts handed down.[130] Nevertheless, parallel avenues were also available to the business community for the resolution of disputes arising from commercial deals outside the formal judicial procedures whose validity was affirmed by law: the voluntary institutions of *arbitration* (*comprommissum*), whereby a neutral third party chosen by the disputing parties rendered a binding decision after holding a hearing;[131] and *compromise* (διάλυσις, *transactio*), whereby the parties

[126] *B*. 19. 11. 56; *Synopsis Basilicorum* [see n. 53], A. 13. 11, 13; *Epitome* [see n. 60], 16. 64; *Peira* [see n. 67], 38. 85; Attaleiates, *Ponema* [see n. 67], 11. 4; *Prochiron Auctum* [see n. 60], 15. 33; *Synopsis Minor* [see n. 60], Π. 20; *Hexabiblos* [see n. 45], 1. 9. 14 and scholium; 3. 3. 75, 77.

[127] *B*. 19. 1. 43; *B*. 19. 8. 13; *Synopsis Basilicorum* [see n. 53], A. 10. 6; *Prochiron Auctum* [see n. 60], 15. 30; Paratitlon. 22. 25.

[128] *B*. 19. 8. 4, 6, 32, 38.

[129] Vendors knowingly misinforming buyers are liable not only for the price of the bricks but for any resulting damage as well. *B*. 19. 10. 1; *B*. 19. 8. 22; *Synopsis Basilicorum* [see n. 53], A. 10. 6, 9; *Epanagoge* [see n. 110], 39. 33; *Epitome* [see n. 60], 16. 11 n. 18; *Ecloga ad Prochiron Mutata* [see n. 60], 11. 14; *Prochiron Auctum* [see n. 60], 15. 45.

[130] Maniatis, *Just Price* [see n. 62], pp. 157-163.

[131] *B*. 7. 1. 14 scholium; *B*. 7. 2. 1, 7, 13, 17, 19-21, 27, 34; *Hexabiblos* [see n. 45], 1. 4. 47-66.

settled the matter in dispute between themselves without resorting to arbitration. In this instance the dispute was resolved by mutual concessions. A compromise was legally tantamount to an irrevocable judicial decision and held only between the participants.[132] Businessmen very likely used these vehicles frequently to resolve disputes as they avoided the formalities of discovery, resulted in expeditious decisions, and were less costly.

Conclusion

Brickmaking was a common, seasonal, artisanal activity bound by topography. Bricks are technically distinguished in low-cost dried and more expensive fired. The process of making fired bricks involved four distinct operations: selecting, procuring, and preparing the clay; shaping the bricks in molds; drying the bricks, and firing the bricks in a kiln. The location of brickyards was dictated by the availability and access to raw materials (clay, sand, fuel), but access to markets was also a major consideration due to the high transport costs, transaction taxes, and other levies. The brickmaker had to weigh the relative advantages of different locations to ensure the most economical acquisition of the requisite raw materials, their most efficient processing, and the least-cost access to distant market(s). A key decision also involved deciding whether a permanent kiln should be installed. The best location would be the one which minimized *total* material and distribution costs in all directions. Brickmaking operations were demanding. Production of hard, durable, and flawless bricks, and of the right color, required skilled, seasoned, and responsible operators at all stages of production. Organizing, coordinating, and overseeing the teams of employed workers, ensuring efficiency in operations, and preventing costly mistakes and waste required the undivided attention of the brickmaker. The multiplicity of the brickmaker's tasks also included finding markets and marketing the bricks.

Despite commendable efforts, the purpose, meaning, rationale, and significance of brickstamps, with few exceptions, have not been conclusive. There is no definitive and generally accepted explanation of most inscriptions. Stamping was unsystematic and haphazard, and when it occurred, apparently served particular purposes and needs: commercial, political, religious, and individual circumstances, many times hard to pinpoint. The large

[132] *B*. 11. 2. 1, 9, 37; *Synopsis Basilicorum* [see n. 53], Δ. 27. 7; *Epitome* [see n. 60], 11. 34; *Epanagoge* [see n. 110], 26. 1; 27. 3; *Epanagoge Aucta* [see n. 60], 45. 2, 6; *Prochiron Auctum* [see n. 60], 21. 2, 25, 44, 47; *Ecloga Privata Aucta* [see n. 60], 16. 4; *Hexabiblos* [see n. 45], 1. 9. 2; 1. 10. 1, 2, 4, 5, 11-16.

number of unmarked bricks in Byzantium confirms the absence of any legal obligation by the brickyards to stamp their bricks, and suggests that the relatively small scale of operations and the rather local scope of activity of the brickmaking industry made it unnecessary to mark their bricks.

Private individuals could engage freely in the extraction of clay and set up brickyards without any restriction, while the authorities showed no interest in setting up and operating brickyards as state-run entities. The state refrained from prescribing the scale of an establishment's operations, the price and level of profits, or the business organizational forms that could be employed, relegating these tasks to entrepreneurial actions, the market forces, and the price mechanism. The obstacles to setting up a brickyard were not insurmountable, particularly for enterprising skilled laborers and merchants in good standing and with personal savings or ability to borrow, as legal barriers to new entry were nonexistent and economic barriers to entry were very low. Most brickyards likely catered to the needs of nearby localities, while some brickmakers might set up makeshift operations to meet *ad hoc* orders from local homeowners or might have even been itinerants. Local builders of dwellings and monasteries may have manufactured themselves the bricks they needed. In a few large cities where construction and restoration of public works, edifices, fortifications, and churches were extensive and took a long time to complete, brickyards with larger productive capacity might have existed relying on work commissioned by the building authorities.

The demand for bricks is a *derived* demand and depends on the *primary* demand of the construction industry (housing, public buildings, churches, etc.) using this building material. In addition, the demand for bricks in Byzantium was affected by the local availability of cheaper reusable bricks (*spolia*); the growth of population and their incomes (or lack thereof); the peoples' local preference for bricks; the size of the building and the proportion of brick used in the structure; transport costs; and the incidence of taxes and levies on transported bricks. The supply of bricks depended on the availability (scarcity) and the price of inputs. Suitable clay deposits for bricks were very common in surface soil and near most towns in Greece and Asia Minor. Local availability, cost differentials, and tradition ultimately determined the kind of materials that were used in public buildings and private dwellings: stone, brick, timber, or a combination thereof.

Disaggregation of the brickmaking market into definable submarkets and analysis of their constituent elements evinces the distinct and varying impact that different forms of market structure can have on the brickmakers' market conduct, the degree of prevailing competition (e.g., monopolistic/monopsonistic price-setting tendencies), and actual price outcomes. Pro-competitive

policies and regulations fostered private initiative and ownership, correct business conduct, and a level playing field. The state did not interfere with the brickmakers' pricing policies, appreciating the impracticality and unworkability of such intervention, preferring to relegate the task to the operative market forces and the price mechanism. The authorities opted for a free – but not unbridled – market economy, favoring market-based economic policies and solutions coupled with judicious regulation aimed to prevent abuse of power and unsavory practices resulting in profiteering. Once in place, the rules provided a set of non-shifting parameters and a steady referent enabling entrepreneurs and contracting parties to make rational decisions and conduct their affairs with a considerable degree of autonomy and certainty. Equality of opportunity rather than equality of economic results were the foundation of the state's industrial and commercial policies – an approach that facilitated the unconstrained development of the brickmaking industry.

George C. Maniatis
Jacksonville Florida, USA
gmmanos@verizon.net

Summary

This article analyzes the organization and functioning of the Byzantine brickmaking industry in the 6th-15th centuries. Emphasis is placed on the art of brickmaking; the purpose of brickstamping and the validity of the explanations offered; the location of brickyards; the organization and legal form of brickmaking enterprises; their sources of finance; the distinct features of the demand for and the supply of bricks; the likely regional market structures, degree of exercisable market power, and their impact on competitive price-setting; and the role of price mechanism. The location of brickyards was dictated by proximity to raw materials (clay, sand, fuel); but propinquity to markets was also a major consideration, entailing a search for the *optimum optimorum* location that would minimize *aggregate* transport costs. The state did not own or operate brickyards. Pro-competitive policies and regulations fostered private initiative and ownership, rational business conduct, and a level playing field. The state did not interfere with the brickmakers' pricing policies, appreciating the impracticality and unworkability of such intervention, preferring to relegate the task to the operative market forces and the price mechanism. The scale of operations and growth of undertakings was determined by entrepreneurial decisions based on market signals. Conceivable monopolistic/monopsonistic price-setting tendencies by brickmakers were constrained by an array of compelling factors resulting largely in limit price-setting strategies.

ERREURS RÉCURRENTES ET CERTITUDES CONCERNANT LA DERNIÈRE DÉCENNIE DE LA VIE DE S. MAXIME LE CONFESSEUR*

Si l'on en croit ses dires, l'auteur de la *Relatio Motionis* (= *RM* ; *CPG* 7736), a mis par écrit,[1] quelque temps avant le 8 septembre 656, alors que S. Maxime se trouvait encore exilé dans l'actuel Vize (Βιζύη, Bizya),[2] « tout ce que sa mémoire a pu retenir de ce qui a été fait et dit »[3] lors du procès politique de S. Maxime, devant le sénat de Constantinople,[4] à l'époque où Pierre Ier était patriarche à Constantinople et Eugène Ier pape à Rome,[5] en l'an 655[6] selon

* J'aimerais tout d'abord remercier mon ami Jacques Noret pour l'aide qu'il m'a apportée, sans oublier les professeurs Reinhart Ceulemans, José Declerck, et Anne-Marie Doyen qui ont eu la gentillesse de relire mon article. Je suis également reconnaissant envers M. le professeur Peter Van Deun d'avoir accepté mon texte pour publication dans *Byzantion*.

[1] Comme auteur, on a proposé Anastase l'Apocrisiaire et Anastase le Moine, Théodose de Gangres et Théodore Spoudaios, voire S. Maxime lui-même ; voir P. Allen – B. Neil, *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita* (*CCSG*, 39), Turnhout – Leuven, 1999, p. XV; Eaedem, *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile* (*Oxford Early Christian Texts*), Oxford, 2002, p. 35 ; Ph. Booth, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London, 2014, p. 306.

[2] Cf. *RM*, 475-480 (éd. Allen – Neil, *Scripta* [voir n. 1], p. 49) ; *Disputatio Bizyae* (= *DB* ; *CPG* 7735), 580-595 (éd. Allen – Neil, *Scripta*, p. 127).

[3] Cf. *RM*, 469 : « Ταῦτα, ὅσα ἡ μνήμη κατέχει, τὰ κεκινημένα καὶ λελαλημένα » (éd. Allen – Neil, *Scripta* [voir n. 1], p. 49).

[4] Sur son déroulement on consultera avec profit l'étude W. Brandes, *"Juristische" Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I. und Maximos Homologetes*, dans L. Burgmann (éd.), *Fontes Minores* (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*, Bd. 22), Frankfurt am Main, 1998, pp. 177-205, sans négliger M. Jankowiak, *Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome* [thèse dactylographiée], Paris – Warszawa, 2009, pp. 310-318 et Booth, *Crisis of Empire* [voir n. 1], pp. 305-313.

[5] Sur Pierre Ier de Constantinople et Eugène Ier de Rome, voir *PmbZ*, nos 5941 et 1660 respectivement.

[6] I) La *RM*, 455 (éd. Allen – Neil, *Scripta* [voir. n. 1], p. 47) qualifie Pyrrhus (sur lui voir *PmbZ*, no 6386) de « μακάριος » (bienheureux), c'est-à-dire de "*trépassé*" ; ce dernier, redevenu patriarche de Constantinople le 9 janvier 654, mourut le 1er juin de la même année, et le 8 ou le 15 de ce mois lui succéda Pierre. II) Élu pape une fois que son prédécesseur Martin (sur lui voir *PmbZ*, no 4851) eut été condamné (27 décembre 654) et exilé (26 mars 654), Eugène, après un interrègne de 14 mois (à compter à partir de l'arrestation de Martin survenue le 17 juin 653), ne fut ordonné que le 10 août 654 (cf. M. Jankowiak, *Essai d'histoire politique* [voir n. 4], pp. 294-295). Le *Liber Pontificalis*, ch. 88, 5-9 (éd. L. Duchesne, *Le* Liber Pontificalis. *Texte, Introduction et Commentaire*, Tome premier [*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 2e série], Paris, 1886, p. 341), relate qu'Eugène rejeta la lettre *Synodique* que lui avait envoyée Pierre. Vu le choc que dut provoquer cet épisode et

Byzantion 88, 329-344. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285455

la majorité des chercheurs.[7] Les séances de ce procès, entamé, selon la *RM*, peu de jours après l'arrestation du Confesseur lors de son débarquement à Constantinople, se sont déroulées en deux samedis successifs, la seconde en présence des deux patriarches (Pierre I[er] de Constantinople et Macedonius d'Antioche)[8] ; la sentence a été promulguée le dimanche qui suivit immédiatement le second samedi, lors d'une réunion du synode permanent[9] ; suite à cette sentence, sur le conseil des évêques, l'empereur Constant II exila S. Maxime à Vize, en Thrace. Toutefois, la *RM* ne dit rien de(s) mois et jours précis que cachent ces samedis et ce dimanche.

Il y a un siècle, W. M. Peitz[10] a cru avoir repéré dans un passage de la *RM* la clé qui lui permettrait de les dater. Selon ce passage, après la séance du premier samedi, et après qu'on l'eut reconduit à l'endroit où on le détenait, S. Maxime, au crépuscule, reçut la visite du patricien Troïlos et de Serge Eucratas,[11] lesquels lui annoncèrent notamment, que « hier sont arrivés les apocrisiaires de Rome », en l'occurrence ceux du pape Eugène I[er], « et demain, dimanche, ils concélébreront avec le patriarche ».[12] Ce passage,

la fermeture des voies maritimes au mois de novembre [voir ci-dessous p. 341], il n'est pas plausible que les apocrisiaires d'Eugène, dont l'arrivée à Constantinople la veille du procès de S. Maxime est évoquée par la *RM* [voir ci-dessous n. 12], aient pu rallier la capitale avant la réouverture des voies maritimes au printemps 655.

[7] Fait exception J.-M. Garrigues (*Le martyre de saint Maxime le Confesseur*, dans *Revue Thomiste*, 76 [1976], p. 414 ; Idem, *Deux martyrs de l'Église indivise, saint Maxime le Confesseur et le pape saint Martin. Le récit de leurs procès et de leur mort par des témoins oculaires. Introduction, traduction et notes* [*Sagesses Chrétiennes*], Paris, 2011, p. 42), qui a situé le procès en juin 654 et a été suivi par G. C. Berthold (*Maximus Confessor. Selected Writings* [*The Classics of Western Spirituality*], New York – Mahwah – Toronto, 1985, p. 28, n. 1), et A. Economou (*Byzantine Rome and Greek Popes. Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias*, Plymouth, 2007, p. 101, n. 9). J.-Cl. Larchet a situé le procès du Confesseur tantôt en mai-juin 654 (*Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1998, p. 160), tantôt en 655, tantôt en juin 654 (*Le martyre, l'exil et la mort de saint Maxime le Confesseur et de ses deux disciples, Anastase le Moine et Anastase l'Apocrisiaire. Quelques précisions en rapport avec des découvertes archéologiques récentes*, dans *RHE*, 108 [2013], p. 66, n. 2, et p. 87, n. 89).

[8] Cf. *RM*, 387 : « Καὶ πάλιν τῷ ἄλλῳ σαββάτῳ … συνελθόντων τότε καὶ τῶν δύο πατριαρχῶν » (éd. Allen – Neil, *Scripta* [voir n. 1], p. 43). Sur l'identité des deux patriarches, voir Brandes, *"Juristische" Krisenbewältigung* [voir n. 4], p. 182, n. 261.

[9] Cf. *RM*, 471-472 : « καὶ τῇ ἐπαύριον, ἥτις ἦν Κυριακή, συμβούλιον ποιήσαντες οἱ τῆς ἐκκλησίας » (éd. Allen – Neil, *Scripta* [voir n. 1], p. 49).

[10] Cf. W. M. Peitz, *Martin I. und Maximus Confessor. Beiträge zur Geschichte des Monotheletenstreites in den Jahren 645-668*, dans *Historisches Jahrbuch*, 38 (1917), pp. 228-230.

[11] Cf. *RM*, 237 : « Καὶ ἀπηνέχθη ἕκαστος αὐτῶν, ἐν ᾧ παρεφυλάττετο τόπῳ. Καὶ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ περὶ τὴν ἀφὴν τοῦ λύχνου … » (éd. Allen – Neil, *Scripta* [voir n. 1], p. 31) – Sur Troïlos et Serge Eucratas, voir *PmbZ*, n[os] 8524 et 6578 respectivement.

[12] Cf. *RM,* 280-281 : « χθὲς ἦλθον οἱ ἀποκρισιάριοι Ῥώμης, καὶ αὔριον κοινωνοῦσι τῷ πατριάρχῃ » (éd. Allen – Neil, *Scripta* [voir. n. 1], p. 33).

W. M. Peitz l'a rapproché de la première phrase de la lettre que le Confesseur a envoyée *ad Anastasium* (= *Ep. Max.* ; *CPG* 7701), son disciple. Par cette phrase, telle qu'elle se lit dans l'édition du dominicain français Fr. Combefis, S. Maxime annonce à son disciple qu'« hier, dix-huitième du mois, qui était le jour de la sainte Pentecôte », le patriarche,[13] par la bouche de ses émissaires,[14] lui a fait savoir que les Églises de la pentarchie,[15] « avec les provinces qui leur sont soumises, se sont unies ».[16] Pour W. M. Peitz, cette union des Églises n'est autre que celle qu'indique la concélébration des apocrisiaires de Rome et du patriarche de Constantinople. Comme en 655 la Pentecôte tombait le 17 mai, il a cru pouvoir fixer ladite concélébration à ce dimanche de fête, la visite des émissaires patriarcaux à S. Maxime au 18 mai, les deux séances du procès aux 16 et 23 mai, et le jugement au 24 mai. Pour arriver à cela, W. M. Peitz a cependant dû forcer les dates : contrairement à ce qu'on lit dans l'édition de Combefis [voir n. 16], en 655 le 18 mai était le lundi de Pentecôte, et non le jour même de la fête.[17] Plus important encore, la leçon πεντηκοστὴ de l'édition de Combefis n'est pas la bonne. Dans une note marginale, le dominicain avait déjà exprimé sa préférence pour la leçon μεσοπεντηκοστή, attestée par la traduction latine d'Anastase le Bibliothécaire[18] ; selon Combefis, la fête moins solennelle de

[13] Pour W. M. Peitz (*Martin I. und Maximus Confessor* [voir n. 10], p. 230), le patriarche en question était Pyrrhus (mort selon lui le mercredi 20 mai 655), non Pierre Ier. De même, pour W. M. Peitz, les deux patriarches présents lors de la seconde séance du procès de S. Maxime étaient Macedonius d'Antioche, et le τοποτηρητὴς τοῦ θρόνου d'Alexandrie, après la mort de Pierre IV (*ibidem*, p. 229, n. 2).

[14] Cf. ALLEN – NEIL, *Maximus the Confessor and his Companions* [voir n. 1], p. 185, n. 3 ; B. ROOSEN (recension de F. WINKELMANN, *Der monoenergetisch-monotheletische Streit* [*Berliner Byzantinische Studien*, 6], Frankfurt am Main – Berlin – Bruxelles – New York – Oxford – Wien, 2001), dans *JÖB*, 54 (2004), p. 302 (Nr. 134).

[15] C'est-à dire des cinq patriarcats reconnus depuis Ve s., Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem.

[16] Cf. Fr. COMBEFIS, *Sancti Maximi Confessoris Graecorum Theologi eximiique Philosophi Operum Tomus primus*, Parisiis, 1675, p. xlj : « Χθὲς ὀκτωκαιδεκάτῃ τοῦ μηνός, ἥτις ἦν ἡ ἁγία Πεντηκοστή » (= *PG* 90, 132 A1-2). Fr. Combefis a édité ladite lettre à partir du *Parisinus, Coislinianus gr.* 267 (XIIe s. ; voir G. MAHIEUX, *Travaux préparatoires à une édition critique des œuvres de S. Maxime le Confesseur* [Mémoire de licence en Philosophie et Lettres], Louvain, 1957, pp. 129 et 154), un apographe du *Scorialensis* Y-III-3 *(gr.* 273 ; Xe s.) ; cette copie est le seul ms. de toute la tradition textuelle à avoir la leçon πεντηκοστή (cf. ALLEN – NEIL, *Scripta* [voir n. 1], p. 155, n. 9 et p. 156).

[17] Voir à ce propos les remarques déjà faites par A. JÜLICHER, *Berichtigung von Daten im heraklianischen Jahrhundert*, dans *Festgabe von Sachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, Tübingen, 1921, p. 131.

[18] Cf. J. SIRMOND, *Anastasii Bibliothecarii Sedis Apostolicae Collectanea. Quae in gratiam Ioannis Diaconi, cùm Ecclesiasticam historiam meditaretur, è Graecis versa concinnavit*, Parisiis, 1620, pp. 138-139 : « Heri, quod fuit octavadecima mensis dies, qua solemnitas agebatur sanctae mediae Pentecostes ».

Mi-Pentecôte était mieux appropriée que la grande solennité de la Pentecôte pour une discussion des émissaires du patriarche avec S. Maxime.[19]

> Pour la leçon de μεσοπεντηκοστὴ penchait également le franciscain français Antoine Pagi, dans les corrections qu'il apporta aux *Annales* de Cesare Baronius. Néanmoins, convaincu comme il l'était que l'*Ep. Max.* était liée au premier procès du Confesseur en 655, A. Pagi a écarté sans discussion la possibilité que la Mi-Pentecôte en question ait été celle de l'an 658, la seule année pourtant où ladite fête tombait un « dix-huitième du mois », d'avril en l'occurrence. Par contre, il a proposé de corriger le 18 (avril) en 22 (avril), date de la Mi-Pentecôte en 655.[20] Cette correction fut ensuite acceptée par J. S. Assemani,[21] et par C.-J. von Hefele,[22] lequel a situé la première séance du procès de 655 avant le 22 avril,[23] et la seconde séance, après un certain intervalle de temps, pendant l'été de cette année.[24]

C'est A. Jülicher[25] qui, le premier, a non seulement adopté la leçon μεσοπεντηκοστή, mais contrairement à A. Pagi, a accepté sans ambages que ladite fête célébrée un « dix-huitième du mois » était bien celle de l'année 658. Mais, pour A. Jülicher, l'*Ep. Max.* se rapporte à un autre épisode de la

[19] Cf. COMBEFIS, *Sancti Maximi Confessoris* [voir n. 16], pp. xlj-xlij : « Πεντηκοστή] *Μεσοπεντηκ. legit Anastasius, quem et sequor. Nec enim satis quadrat, ut ipso die Pentecostes facta sit haec allocutio, bene alio minus solemni, qualis ille Mediaepentecostes, nostris ignotus, antiquae tamen Graecis venerationis, in quem producti Patrum tractatus t. I nostri Auctarii » (= *PG* 90, 130-131) – Non inconnue en Occident (Ravenne, Italie du Nord), la fête de la Mi-Pentecôte, dont les origines remontent au IVe/Ve s., ne survit aujourd'hui qu'en Orient (cf. R. CABIÉ, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles* [*Bibliothèque de Liturgie*], Tournai, 1965, pp. 100-105 ; H. R. DROBNER, *Die Festpredigten der 'Mesopentecoste' in der Alten Kirche*, dans *Augustinianum*, 33 [1993], pp. 137-170 ; IDEM, *Wurzeln und Verbreitung des* Mesopentecoste-*Festes in der Alten Kirche*, dans *Rivista di Archeologia Cristiana*, 70 [1994], pp. 203-245 ; M. KAISER, *Das Mesopentekoste-Fest. Bezeugung, Character, Entstehung*, dans R. W. BISHOP – J. LEEMANS – H. TAMÁS [éds], *Preaching after Easter : Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity* [*Supplements to* Vigiliae Christianae, 136], Leiden, 2016, pp. 87-103) ; elle est célébrée le mercredi de la quatrième semaine après Pâques (cf. J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église*, t. II : *Le cycle des fêtes mobiles* [*OCP*, 166], Roma, 1963, p. 120).

[20] Cf. A. PAGI, *Critica historico-chronologica in universos Annales ecclesiasticos Eminentissimi & Reverendissimi Caesaris cardinalis Baronii …*, tom. III : *Ab initio Pontificatûs S. Martini, ad initium Imperii Ottonis Magni, seu ab Anno Christi DCXLIX ad CMLXII*, Antuerpiae, 1727², pp. 27-28, n. VI et VII.

[21] Cf. J. S. ASSEMANI, *Italicae Historiae Scriptores ex Bibliothecae Vaticanae, aliarumque insignium Bibliothecarum Manuscriptis Codicibus*, t. II : *De Rebus Neapolitanis et Siculis ab Anno Christi quincentesimo ad Annum millesimum ducentesimum*, Romae, 1756, p. 144.

[22] C.-J. VON HEFELE, *Conciliengeschichte nach den Quellen bearbeitet*, Bd III, Freiburg im Breisgau, 1877², p. 242 ; C.-J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. III.I, Paris, 1909, p. 464.

[23] Alors que Pyrrhus était encore vivant.

[24] Alors que Pierre Ier avait succédé à Pyrrhus.

[25] Cf. JÜLICHER, *Berichtigung von Daten* [voir n. 17], pp. 130-132.

vie de S. Maxime que le procès de 655. Les arguments ne lui manquent pas ; leur pertinence nous impose de les rappeler brièvement.

> Lors de leur entretien avec le Confesseur, les émissaires patriarcaux lui ont notifié la décision prise en commun par l'empereur et le patriarche, à savoir que, s'il n'adhérait pas à l'union conclue entre les Églises, il serait, « par précepte du pape de Rome » (« διὰ πραικέπτου τοῦ πάπα Ῥώμης »),[26] excommunié et même mis à mort. Pour A. Jülicher, il est difficile d'admettre qu'une telle décision ait pu intervenir au lendemain de la première séance du procès. Plusieurs éléments s'y opposent en effet : une seconde séance allait suivre ; la sentence finale, prononcée le dimanche suivant, s'est réduite à l'exil à Vize ; pendant cet exil, S. Maxime allait recevoir la visite des émissaires du patriarche et de l'empereur lui proposant un compromis ; et même lors de son transfert de Vize à Rhègion on continuerait à essayer de se le concilier (« Liebeswerben »). Pour A. Jülicher, les peines d'anathème et de mort que le patriarche Pierre a brandies devant S. Maxime ne sont pensables qu'une fois qu'eurent échoué tous les autres moyens de persuasion. D'autre part, l'union de Rome avec les patriarcats orientaux, dont parle l'*Ep. Max.*, ne peut pas avoir été réalisée lors de la visite à Constantinople des apocrisiaires du pape Eugène Ier : ceux-ci n'étaient pas porteurs d'une lettre les autorisant à concélébrer, et surtout la *Synodique* envoyée à Rome par le patriarche Pierre Ier avait été refusée. Par contre, cette union doit avoir eu lieu quelque temps avant la Mi-Pentecôte de 658, lorsque des apocrisiaires ont apporté à Constantinople la *Synodique* du pape Vitalien[27] : elle fut acceptée, le nom du pape fut réinscrit dans les *diptyques*, et l'empereur lui envoya de magnifiques présents. À cette date, et depuis « octobre 656 », S. Maxime vivait exilé dans la lointaine Perberis.

Fort de ces arguments, A. Jülicher a récusé les dates auxquelles W. M. Peitz avait fixé les séances du procès de 655.

Dans son article paru quelque sept ans après, R. Devreesse[28] ne mentionne pas la position d'A. Jülicher ; comme W. M. Peitz – dont toutefois il n'a, semble-t-il, pas vu l'étude[29] –, il rapproche l'*Ep. Max.* des événements qui ont accompagné la première séance du procès de S. Maxime. Cependant, soucieux de suivre en tout la phrase initiale de la lettre, telle qu'elle se lit dans l'édition de Fr. Combefis (« Hier, dix-huitième du mois, qui était le jour de la sainte Pentecôte »), il a fixé la date de la Pentecôte pour l'année 655 au

[26] L'existence de ce « précepte » papal a été mise en doute par J. L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes IV. (610-715)* (*Geschichte der griechischen Patriarchen von Konstantinopel*, IV), Amsterdam, 1972, p. 107, n. 7, et B. Roosen, dans *JÖB*, 54 (2004), p. 302 (Nr. 134).

[27] Sur lui voir *PmbZ*, nº 8582.

[28] Cf. R. Devreesse, *La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions*, dans *AB*, 46 (1928), pp. 29-30.

[29] L'étude de W. M. Peitz n'y est mentionnée qu'à travers une référence (p. 5, n. 1) au compte rendu qu'en avait donné P. Peeters (*AB*, 39 [1921], pp. 194-195), lequel s'était concentré sur la partie concernant Martin Ier.

18 mai, au lieu du 17, et l'arrivée à Constantinople des apocrisiaires du pape Eugène, la veille ou l'avant-veille de la Pentecôte, donc au 17 ou au 16 mai 655. Pour y arriver, contre la norme, R. Devreesse n'a pas inclus dans le calcul des cinquante jours le jour même de Pâques, qui en l'an 655 tombait le 29 mars.[30]

Tout en acceptant pour les événements rapportés par l'*Ep. Max.* l'année qu'A. Jülicher avait proposée, à savoir 658, V. Grumel,[31] étonnamment, a daté la fête de la Mi-Pentecôte de cette année non du 18 avril mais du 18 mai (sic !). La décision de l'empereur et du patriarche d'excommunier S. Maxime, voire de le mettre à mort, « s'il ne se rallie pas à l'enseignement officiel » ainsi que l'« avertissement à Maxime » sur l'union des Églises auraient été mis par écrit, la première au début du mois de mai, le second avant le 18 du même mois.[32]

E. Caspar,[33] par contre, a critiqué A. Jülicher tant pour avoir préféré la leçon μεσοπεντηκοστὴ que pour avoir dissocié l'*Ep. Max.* du procès de 655 ; s'en tenant aux dates prônées par W. M. Peitz, il a situé l'arrivée à Constantinople des apocrisiaires du pape Eugène Ier le 15 mai 655, la première séance du procès le 16 mai, la concélébration des apocrisiaires avec le patriarche Pierre le dimanche de Pentecôte, 17 du mois, l'accord entre les Églises – sur base de la formule « deux volontés en raison de la distinction (des deux natures), et une volonté en raison de l'unité (de la personne) » – et l'annonce faite à S. Maxime le même jour, le 18 mai.

Pour J. L. van Dieten[34] qui s'inscrit dans la lignée d'E. Caspar (et à travers lui de R. Devreesse et de W. M. Peitz), l'arrivée des apocrisiaires a eu

[30] Voir les critiques déjà faites par R. BRACKE, *Ad Sancti Maximi Vitam. Studie van de biographische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximus Confessor [ca. 580-662]* (thèse dactylographiée), Leuven, 1980, p. 69, n. 34 ; par B. NEIL, *The* Lives *of Pope Martin I and Maximus the Confessor : Some Reconsiderations of Dating and Provenance*, dans *Byz*, 68 (1998), pp. 94 et 95, n. 23, et renouvelées par ALLEN – NEIL, *Maximus the Confessor and his Companions* [voir n. 1], p. 37, n. 153.

[31] Cf. V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I : *Les Actes des Patriarches*, Fasc. I : *Les Regestes de 381 à 715* (*Le Patriarcat Byzantin*, Série I), Paris, 1932 (réimprimé en 1972), N. 304 et N. 305.

[32] Par conséquent, la remarque de NEIL, *The* Lives [voir n. 30], p. 96, n. 31, reprise dans ALLEN – NEIL, *Maximus the Confessor and his Companions* [voir n. 1], p. 38, n. 158, disant que pour cette date (mai 658, et non avril 658), V. Grumel a suivi A. Jülicher ne correspond pas à la vérité ; elle trahit plutôt une méconnaissance de l'étude du savant allemand. V. Grumel, comme l'a pertinemment remarqué P. CONTE (*Il Sinodo Lateranense dell'ottobre 649 : la nuova edizione degli atti, a cura di Rudolf Riedinger. Rassegna critica di fonti dei secoli VII-XII* [*Collezione Teologica*, 3], Vaticano, 1989, p. 210, n. 29), a apparemment confondu la date proposée par A. Jülicher (18 avril 658) avec l'ancienne (18 mai).

[33] Cf. E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, Bd. II : *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft*, Tübingen, 1933, pp. 574-575, 577 et 780. Voir la critique faite par JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique* [voir n. 4], p. 306, n. 79.

[34] Cf. VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen* [voir n. 26], pp. 106-108.

lieu le 15 mai 655, la première séance du procès le samedi 16, la seconde le samedi 23, et le synode qui a condamné S. Maxime à l'exil le dimanche 24.[35] Quant au jour de la concélébration des apocrisiaires avec le patriarche, J. L. van Dieten n'est pas constant : dans la même étude, il la situe tantôt le samedi (sic !),[36] tantôt le dimanche de Pentecôte ; ce dimanche est daté tantôt du 17 mai,[37] tantôt, comme par R. Devreesse, du 18 mai.[38]

J.-M. Garrigues,[39] s'appuyant sur V. Grumel, a dissocié les événements décrits dans l'*Ep. Max.* du procès de S. Maxime (qu'il date, rappelons-le, de juin 654[40]), et il les a rattachés à la nouvelle situation créée par l'arrivée à Constantinople, en 658, des apocrisiaires du pape Vitalien. Toutefois, corrigeant V. Grumel, il a à juste titre situé la visite des émissaires patriarcaux à S. Maxime le 18 avril 658, et non le 18 mai. Conséquent d'ailleurs avec ses choix, J.-M. Garrigues est le premier à avoir intégré dans sa traduction de l'*Ep. Max.* la leçon μεσοπεντηκοστή (« Hier, dix-huitième du mois, qui était le jour de la sainte Mi-Pentecôte, le patriarche m'a signifié ... »).

R. Bracke,[41] qui, dans sa thèse doctorale non publiée, a le premier regardé de près la tradition manuscrite de l'*Ep. Max.*, après avoir constaté, comme il le dit, que dans la phrase initiale tous les manuscrits qui lui étaient accessibles avaient la *lectio difficilior* μεσοπεντηκοστή – non πεντηκοστή[42] –, a situé « het gesprek tussen Maximus en de gezanten van patriarch Petrus » le mercredi 18 avril 658, non le 18 mai 655. Il a donc dissocié l'*Ep. Max.* du procès de 655, dont les mois et les jours précis restent inconnus. Le pape qui à l'époque de la lettre se montrait conciliant envers Constantinople n'était pas Eugène Ier, lequel avait rejeté la *Synodica* du patriarche Pierre Ier, mais Vitalien. Ainsi, sans le citer,[43] R. Bracke a donné raison à l'intuition d'A. Jülicher.

[35] Voir la critique de NEIL, *The* Lives [voir n. 30], p. 94, ALLEN – NEIL, *Scripta* [voir n. 1], p. XV, et BOOTH, *Crisis of Empire* [voir n. 1], p. 305, n. 128.

[36] Voir VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen* [voir n. 26], p. 107, la traduction du passage de la *RM*, 280-281 (éd. ALLEN – NEIL, *Scripta* [voir n. 1], p. 33) : « Siehe, gestern sind die Apokrisiare aus Rom angekommen und morgen, Samstag (mot que ne contient pas le texte grec), werden sie mit dem Patriarchen die Liturgie feiern ».

[37] Voir VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen* [voir n. 26], p. 106 : le 15 mai, jour de l'arrivée des apocrisiaires, tombait « zwei Tage vor Pfingsten 655 ».

[38] Voir *ibidem*, p. 107 : « Am Pfingsttag, den 18 Mai, ließ der Patriarch ihm sagen, daß die Kirchen … sich geeinigt hätten ».

[39] Cf. GARRIGUES, *Le martyre* [voir n. 7], pp. 443-444 ; IDEM, *Deux martyrs* [voir n. 7], pp. 111-112.

[40] Voir ci-dessus n. 7.

[41] Cf. BRACKE, *Ad Sancti Maximi Vitam* [voir n. 30], pp. 66-78.

[42] Cf. *ibidem*, p. 68, n. 31. Ce n'est pas vrai toutefois pour le *Parisinus*, *Coislinianus gr.* 267, lequel, comme nous l'avons noté ci-dessus (n. 16), porte bien la leçon πεντηκοστή.

[43] Par contre, il cite en l'approuvant (*Ad Sancti Maximi Vitam* [voir n. 30]), p. 80) J.-M. Garrigues (*Le martyre* [voir n. 7], p. 443).

F. Winkelmann, qui dans la première version de son inventaire des sources de la querelle monoénergiste et monothélite[44] n'avait pas encore pris connaissance de la thèse de R. Bracke, a concentré sa critique sur l'article d'A. Jülicher : la notification de l'union des Églises au Confesseur et l'avertissement sur son éventuel anathématisme – chaque fois sous forme épistolaire, comme l'a affirmé V. Grumel[45] – n'a pas eu lieu, comme l'aurait plaidé (« plädierte ») A. Jülicher, le 18 mai 658 (sic),[46] mais, comme « avec raison » (« mit Recht ») l'avaient proposé R. Devreesse et E. Caspar, en mai 655, en même temps que le procès (16 mai).[47]

Après avoir adhéré, dans son étude de 1971,[48] aux dates que R. Devreesse et E. Caspar avaient proposées pour le premier procès de S. Maxime, P. Conte, dans son étude de 1989, s'est rétracté, se rangeant derrière les conclusions de A. Jülicher et de R. Bracke.[49] A. Jülicher y est loué pour avoir, dès 1921, daté l'*Ep. Max.* du 19 avril 658 et l'avoir ainsi séparée « avec lucidité » (« lucidamente ») du procès du Confesseur ; R. Bracke, pour avoir accepté la leçon μεσοπεντηκοστή, et avoir ainsi « définitivement sanctionné » (« definitivamente sancita ») le point de vue d'A. Jülicher.

Faisant le point de la littérature parue jusqu'alors en se basant sur le matériel collecté par F. Winkelmann, les auteurs des *Prolegomena* à la *Prosopographie der mittel-byzantinischen Zeit*[50] ont, comme on pouvait s'y attendre, à nouveau situé aussi bien le procès de S. Maxime que l'*Ep. Max.* au mois de mai 655[51] ; quant à la date défendue par R. Bracke dans sa thèse doctorale, elle est déclarée « ouvertement fautive » (« offenbar falsch »).

Dans son étude parue juste avant l'édition de P. Allen et B. Neil et consacrée aux procès engagés contre le pape Martin Ier et S. Maxime, W. Brandes,[52]

[44] Cf. F. Winkelmann, *Die Quellen zur Erforschung des monoenergetisch-monotheletischen Streites*, dans *Klio*, 69 (1987), pp. 542-543 (nos 132, 134-136).

[45] Bien que dans leur *Maximus the Confessor and his Companions* [voir n. 1], p. 185, P. Allen et B. Neil aient accepté, à juste titre, qu'au moins l'union des Églises fut annoncée au Confesseur par voie orale, néanmoins, plus haut dans la même œuvre (p. 38), elles parlent de « the letter of the patriarch » et de « the patriarch's warning letter to Maximus » (*ibidem*, n. 158) ; ceci reprend littéralement ce que B. Neil avait déjà noté dans *The* Lives [voir n. 30], p. 96, et n. 31.

[46] Rappelons que cette même date « 18 mai 658 » n'a été attribuée à A. Jülicher que par V. Grumel.

[47] Voir la critique qu'ont faite de cette position Neil, *The* Lives [voir n. 30], p. 96, et Allen – Neil, *Scripta* [voir n. 1], p. XVI, n. 22.

[48] Cf. P. Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII* (*Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Saggi e ricerche – Serie terza. Scienze storiche*, 4), Milano, 1971, pp. 390-391.

[49] Cf. Conte, *Il Sinodo Lateranense* [voir n. 32], p. 210, et n. 31 (pp. 210-211).

[50] Cf. *PmbZ*, Erste Abteilung, *Prolegomena*, Berlin – New York, 1998, pp. 174 et 178.

[51] Voir la critique faite par Allen – Neil, *Scripta* [voir n. 1], p. XVI, n. 22.

[52] Cf. Brandes, *"Juristische" Krisenbewältigung* [voir n. 4], pp. 155, 180-181, 197, et 199.

en renvoyant aux seuls travaux de W. M. Peitz et E. Caspar, a situé les séances du premier procès du Confesseur les 16, 23 et 24 mai 655.[53]

Dans sa contribution *Eugenio I, santo* pour l'*Enciclopedia dei Papi*, parue en 2000, J.-M. Sansterre, n'a pas pu davantage renvoyer à l'édition de P. Allen et B. Neil. Néanmoins, il a suivi les conclusions de R. Bracke, en acceptant la leçon μεσοπεντηκοστή, confirmée « dalla traduzione di Anastasio Bibliotecario "Mediae Pentecostes" accolta da A. Jülicher … et da V. Grumel … », et en datant l'entretien de S. Maxime avec les émissaires du patriarche Pierre Ier, évoqué au début de l'*Ep. Max.*, non du 17 mai 655, mais du 18 avril 658.[54]

L'article de B. Neil[55] d'abord, puis l'introduction qu'elle a rédigée avec P. Allen pour l'édition critique, puis enfin l'édition même de l'*Ep. Max.*,[56] ont restauré définitivement dans le texte la leçon μεσοπεντηκοστὴ et ont donné raison à J.-M. Garrigues, R. Bracke, et A. Jülicher[57] : la visite des émissaires du patriarche Pierre à S. Maxime, qui a eu lieu le jour de la Mi-Pentecôte, le 18 avril 658, n'a rien à voir avec le procès de 655, dont, nous l'avons dit, le(s) mois et les jours précis restent inconnus.

Cependant, même après l'édition de P. Allen et B. Neil, des auteurs ont continué à défendre les erreurs antérieures.

L'usage que l(es) auteur(s) de l'article *Maximos Homologetes* de la *PmbZ*[58] font de l'édition de P. Allen et B. Neil se limite à indiquer la correspondance entre les pages et les lignes de la nouvelle édition et les colonnes de la *PG*. En fait, leur chronologie du procès du Confesseur, déjà esquissée dans les *Prolegomena* à la *PmbZ* [voir ci-dessus p. 336], repose toujours sur l'édition de l'*Ep. Max.* fournie par Combefis. Ainsi l'annonce à S. Maxime de l'union des Églises n'y est pas située à la fête de la Mi-Pentecôte, 18 avril 658, mais au 18 mai 655, date qui – rappelons-le – coïncide avec le lundi, non le dimanche de Pentecôte ; comme R. Devreesse et E. Caspar,[59] consciemment ou inconsciemment, l(es) auteur(s) de l'article a (ont) forcé les données de l'édition de l'*Ep. Max.* par Fr. Combefis. Il va

[53] Voir la critique faite par Booth, *Crisis of Empire* [voir n. 1], p. 305, n. 128.
[54] Cf. *Enciclopedia dei Papi*, vol. I : *Pietro, santo – Anastasio Bibliothecario, antipapa*, Roma, 2000, p. 605.
[55] Cf. Neil, *The* Lives [voir n. 30], pp. 95-96.
[56] Cf. Allen – Neil, *Scripta* [voir n. 1], p. XVI.
[57] Malheureusement, elles n'ont pas reconnu à A. Jülicher les mérites qu'il avait ; comme nous l'avons vu ci-dessus (n. 32), elles ne le mentionnent qu'indirectement, dans une note concernant V. Grumel.
[58] Cf. *PmbZ*, n° 4921 (pp. 210-211, et 213 [notes]).
[59] Cf. ci-dessus, pp. 333-334.

sans dire qu'autour du 18 mai 655 on retrouve les autres dates erronées du procès (15, 23 et 24 mai 655).

Dans la seconde version, révisée et augmentée, de son inventaire des sources de la querelle monoénergiste et monothélite, F. Winkelmann a reconnu que la bonne leçon (« die richtige Lesung ») dans la phrase initiale de l'*Ep. Max.* est « Mittpfingsten (μεσοπεντηκοστή) », pour ensuite retenir deux dates possibles pour la rédaction de ladite lettre : soit le 22 avril 655, proposé par C.-J. von Hefele,[60] soit le 19 avril 658, proposé par « Bracke ... Garrigues ... Neil ... und CCSG 39 ... ».[61] Ses préférences semblent aller vers la seconde : les deux documents que F. Winkelmann a cru pouvoir restituer au patriarche Pierre Ier, à partir d'une lecture erronée de ce que relate l'*Ep. Max.*,[62] à savoir une « lettre » (« Brief des Patriarchen ») annonçant à S. Maxime l'union des Églises et une « réponse » (« Antwort des Patriarchen ») aux questions suscitées chez le Confesseur par la « lettre » précédente,[63] sont recensés immédiatement après la lettre du patriarche Pierre au pape Vitalien, que se référant à V. Grumel il date de « fin 657 ou début de 658 ».[64] En revanche, on est étonné de constater que, après avoir passé en revue, dans le numéro consacré à la *RM*, toutes les dates avancées pour les séances du premier procès, depuis A. Jülicher jusqu'à P. Allen et B. Neil, F. Winkelmann déclare comme « richtig 16. 23. und 24 Mai 655 »,[65] toutes dates forgées à partir de la fausse leçon πεντηκοστὴ de l'édition, jugée caduque, de Fr. Combefis.

J. Howard-Johnston répète les contradictions de F. Winkelmann : d'une part, il a daté la rédaction de l'*Ep. Max* du 19 avril 658, et les événements qu'elle relate de la veille (18 avril ; « the previous day »),[66] d'autre part, il a situé lui aussi le procès de S. Maxime au mois de mai 655, et plus précisément la première séance le samedi 16 mai.[67]

[60] Voir ci-dessus, p. 332, n. 22.
[61] Cf. Winkelmann, *Streit* [voir n. 14], p. 143 (no 136).
[62] Voir la recension de B. Roosen dans *JÖB*, 54 (2004), p. 302 (Nr. 134).
[63] Cf. Winkelmann, *Streit* [voir n. 14], p. 142 (nos 134-135).
[64] Cf. *ibidem*, p. 142 (no 133a).
[65] Cf. *ibidem*, p. 140 (no 132).
[66] Cf. J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford, 2011, p. 161 – Relevons ici que, pour Howard-Johnston, et cela contrairement à ce que dit l'*Ep. Max.*, l'entretien que S. Maxime a eu n'était pas avec les émissaires du patriarche, mais avec le patriarche en personne (« an interview ... with the patriarch »), et ce qui lui a été notifié n'était pas la menace d'être éventuellement, en cas de désobéissance, anathématisé ou mis à mort, mais la décision qu'il était déjà anathématisé et condamné à mort (« that he had been anathematized and condemned to death »).
[67] Cf. *ibidem*, pp. 159, 160 et 190.

Évaluant l'apport de l'*Ep. Max.* à l'histoire de la fête de la Mi-Pentecôte, M. Kaiser l'a déclaré « comme témoin non fiable » (« nicht als sicheres Zeugnis »).[68] M. Kaiser, qui en 2016 ignorait encore l'édition de l'*Ep. Max.* par P. Allen et B. Neil,[69] a puisé ses « preuves » dans l'étude sur la fête de la Mi-Pentecôte de H. R. Drobner,[70] lequel, ignorant à son tour, en 1994, les études de A. Jülicher, V. Grumel, J.-M. Garrigues, R. Bracke et P. Conte, ne s'était basé que sur le très ancien article (1895) de N. Nilles.[71] Comme tous deux, N. Nilles et H. R. Drobner, associaient l'*Ep. Max.* au procès de S. Maxime, la leçon μεσοπεντηκοστὴ était inacceptable pour eux ; en effet, la date à laquelle elle renvoie (18 avril 658) est incompatible avec celle à laquelle ils fixaient le procès du Confesseur (autour de la Pentecôte [17 mai] de 655).

Il est vrai que si ces auteurs ont tardé à renoncer aux dates traditionnelles tant de l'*Ep. Max.* que du procès de S. Maxime, d'autres, comme M. Jankowiak,[72] Ph. Booth,[73] R. Price – Ph. Booth – C. Cubitt,[74] et P. Van Deun,[75] ont adhéré aux conclusions de P. Allen et B. Neil. Si nous insistons ici sur ce point, c'est que les travaux de F. Winkelmann, J. Howard-Johnston et M. Kaiser, sans oublier l'article de la *PmbZ*, conçus pour servir d'introduction aux études relatives soit à la personne de S. Maxime, soit à la querelle monoénergiste – monothélite, soit aux historiens et à l'historiographie du VIIe s., soit encore à l'histoire de l'homilétique, peuvent encore induire en erreur le lecteur non averti, surtout que, pour l'aspect qui nous concerne ici, ils n'ont pas reçu de critique, voire ont été passés sous silence.[76]

[68] Cf. Kaiser, *Das Mesopentekoste-Fest* [voir n. 19], p. 92, n. 18.

[69] Pour le passage en question de l'*Ep. Max.*, il renvoie à la *PL* 129, 621B-624A !

[70] Cf. Drobner, *Wurzeln und Verbreitung* [voir n. 19], p. 240.

[71] Cf. N. Nilles, *Das Mitte-Pfingstfest*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 19 (1895), pp. 175-177.

[72] Cf. Jankowiak, *Essai d'histoire politique* [voir n. 4], p. 306, n. 79, et p. 329, n. 139.

[73] Cf. Booth, *Crisis of Empire* [voir n. 1], p. 305, n. 328, et p. 321, n. 193.

[74] *The Acts of the Lateran Synod of 649*, translated with commentary by Richard Price and contributions by Phil Booth and Catherine Cubitt (*Translated Texts for Historians*, 61), Liverpool, 2014, pp. 83-84, n. 70.

[75] Cf. P. Van Deun, *Maxime le Confesseur*, I. *Biographie*, dans C. G. Conticello (éd.), *La théologie byzantine et sa tradition*, I/1 (*VIe -VIIe s.*) (*Corpus Christianorum*), Turnhout, 2015, pp. 377 et 386.

[76] M. Jankowiak (*Essai d'histoire politique* [voir n. 4], p. 306, n. 79) a critiqué la date du procès de S. Maxime retenue par F. Winkelmann, mais il a passé sous silence celle proposée par la *PmbZ* ; d'autre part, le même M. Jankowiak (*ibidem*, p. 329, n. 139) a oublié d'inclure parmi ceux (Grumel, Bracke) qui, déjà avant P. Allen et P. Neil, avaient correctement daté l'*Ep. Max.*, le nom du premier d'entre eux, à savoir A. Jülicher. Ph. Booth (*Crisis of Empire* [voir n. 1], p. 321, n. 193), quant à lui, tout en renvoyant à l'œuvre de F. Winkelmann pour la date de l'*Ep. Max.* ne porte aucun jugement (*ibidem*, p. 305, n. 328) sur les dates que le même F. Winkelmann ainsi que la *PmbZ* ont proposées pour le procès du Confesseur.

Pour en finir avec tous ces va-et-vient des dates traditionnelles (16, 23 et 24 mai) du procès de 655, ajoutons à l'argument philologique – la leçon μεσοπεντηκοστὴ dans le texte de l'*Ep. Max.* – un autre encore, d'ordre liturgique cette fois,[77] qui corrobore leur caractère erroné. Si en fait la concélébration des apocrisiaires du pape Eugène I[er] avec le patriarche Pierre I[er], dont parle la *RM*,[78] avait eu lieu le dimanche de la Pentecôte (17 mai 655), il serait étonnant que, comme l'a déjà remarqué P. Conte,[79] cette grande solennité, qui marque la fin de la période des cinquante jours après Pâques, n'y soit mentionnée que comme un simple dimanche (Κυριακή).[80] Il serait de même étonnant que dans la *RM*, le dimanche suivant, où la sentence contre le Confesseur fut promulguée, ait lui aussi été mentionné comme simple dimanche (Κυριακή),[81] sans aucune précision sur sa spécificité liturgique ; or, si le dimanche précédent avait été celui de la Pentecôte, ce dimanche-ci, pour l'Église de Constantinople, devait être celui pendant lequel « *on célèbre la mémoire de tous les saints martyrs victorieux, mis à mort en divers temps dans l'univers entier à cause du nom de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ* ».[82] Si tel avait été le cas, l'(es) auteur(s) de la *RM* aurai(en)t raté l'occasion de mettre en parallèle les souffrances de « *tous les saints martyrs* » avec la condamnation portée contre le Confesseur, le dimanche même où on célébrait leur mémoire ! D'ailleurs, l'absence de toute précision liturgique pour ces deux dimanches ne correspond pas à la

[77] Rappelons que déjà Fr. Combefis [voir n. 16] a argumenté par la liturgie pour contester la justesse de la leçon πεντηκοστή.

[78] Voir ci-dessus n. 12.

[79] Cf. Conte, *Il Sinodo Lateranense* [voir n. 32], p. 211, n. 31 : « in realtà tale qualificazione sonerebbe un po'generica per una festa solenne come Pentecoste! ».

[80] Cela est d'autant plus étonnant que pour les représentants de la partie adverse (Troïlos le patrice et Serge Eukratas), qui l'ont annoncée à S. Maxime, cette concélébration correspondrait entièrement à un des thèmes de la Pentecôte, celui de l'unité. Selon le Prooimion (l. 3-4) du Kontakion que Romanos le Mélode composa pour la fête, le Très-Haut, « lorsque il partagea les langues de feu (cf. *Act.*, 2, 3) ... appela tous les hommes à l'unité » (éd. J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode. Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, t. V : *Nouveau Testament [XLVI-L] et hymnes de circonstance [LI-LVI]* [*SC*, 283], Paris, 1981, p. 182 : « ὅτε τοῦ πυρὸς τὰς γλώσσας διένειμεν, εἰς ἑνότητα πάντας ἐκάλεσεν »).

[81] Voir ci-dessus n. 9.

[82] Cf. Mateos, *Typicon*, t. II [voir n. 19], p. 144, 18-22 : « μνήμη ἐπιτελεῖται τῶν αὐτῶν ἁγίων καὶ καλλινίκων μαρτύρων τῶν ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ κατὰ διαφόρους καιροὺς μαρτυρησάντων ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ » – Sur cette fête, pour laquelle Jean Chrysostome avait déjà prononcé l'homélie *De sanctis martyribus* (*CPG* 4365 ; cf. *PG* 50, 705, l. 43 – 706, l. 43) et Romain le Mélode composé un Kontakion (*BHG* 1188 ; *CPG* 7570 ; cf. éd. P. Maas – C. A. Trypanis, *Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina*, Oxford, 1963, p. 508 : 6), voir D. H. Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, 1978, p. 12 ; Th. Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI* (*The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1453*, vol. 14), Leiden – New York – Köln, 1997, pp. 156-158.

tendance qu'on constate chez S. Maxime et ses disciples, qui est de signaler presque toujours la fête célébrée le jour où a lieu un événement important.[83] Apparemment donc, les deux dimanches successifs dont nous parlions ci-dessus étaient des dimanches ordinaires.

Toutefois, l'arrivée à Constantinople des apocrisiaires du pape Eugène I[er] la veille de la première séance du procès, exclut que ces deux dimanches puissent être situés dans la période de quatre à six mois, entre l'équinoxe d'automne et le début du mois d'avril si l'on compte large, entre le 11 novembre et le 10 mars si l'on compte au plus strict, période pendant laquelle les voies maritimes restaient fermées (*mare clausum*).[84] Même si les apocrisiaires avaient quitté Rome à l'ouverture des voies maritimes, vu la durée du voyage,[85] ils ne peuvent avoir atteint Constantinople avant le milieu d'avril,

[83] Outre sa mention de la Mi-Pentecôte dans l'*Ep. Max.*, dans son *Ep. 8*, le Confesseur précise que le baptême forcé des Juifs a eu lieu « le jour de la Sainte Pentecôte » (selon la version conservée dans les manuscrits *Mediolanensis, Ambrosianus* B 139 sup. (f. 12[v]), *Parisinus Coislinianus gr.* 90 (f. 112[v]), *Romanus, Angelicus gr.* 120 (f. 88[v]), *Vaticanus gr.* 1502 (f. 175[ra]), etc), ou « le jour de la Pentecôte » (selon la version conservée dans le *Florentinus, Mediceus-Laurentianus plut.* LVII, 7 [f. 1[v]]). Dans la *DB*, 739-740 (éd. ALLEN – NEIL, *Scripta* [voir n. 1], p. 141), la veille (παραμονή) de l'Exaltation de la Sainte Croix (13 septembre) est expressément mentionnée comme étant le jour où les patrices Épiphane (sur lui voir *PmbZ*, nº 1540) et Troïlos, ainsi que l'évêque Théodose (sur lui voir *PmbZ*, nº 7795), après avoir interrogé S. Maxime, ont quitté en colère le monastère de Saint-Théodore à Rhègion, pour se rendre à Constantinople [voir aussi ci-dessous n. 92]. La non-mention de la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix pour le jour suivant (14 septembre), lorsque le consul Théodose (sur lui voir *PmbZ*, nº 7796) est venu de Constantinople (cf. *DB*, 740-741, éd. ALLEN – NEIL, *Scripta*, p. 141), peut se justifier par le fait qu'elle était déjà mentionnée dans la παραμονή. La seule fête non signalée est celle de la Nativité de la Vierge, le 8 septembre 856, jour où le consul Paul (sur lui voir *PmbZ*, nº 5802) a remis à S. Maxime la κέλευσις de Constant II, ordonnant son transfert de Vize au monastère de Saint-Théodore à Rhègion (cf. *DB*, 580-584, éd. ALLEN – NEIL, *Scripta*, p. 127).

[84] Sur cette période, cf. J. ROUGÉ, *La navigation hivernale sous l'empire romain*, dans *Revue des Études Anciennes*, 54 (1952), pp. 316-325 ; A. L. UDOVITCH, *Time, the Sea and Society : Duration of commercial Voyages on the southern Shores of the Mediterranean during the high Middle Ages*, dans *La navigazione Mediterranea nell'Alto Medioevo. 14-20 aprile 1977*, t. 2 (*Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, XXV, 2), Spoleto, 1978, pp. 530-533 ; D. CLAUDE, *Spätantike und frühmittelalterliche Orientfahren : Routen und Reisende*, dans A. DIERKENS – J.-M. SANSTERRE (éds), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI[e] au XI[e] siècle* (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* – Fasc. 278), Genève, 2000, pp. 238-239 ; M. MCCORMICK, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A.D. 300-900*, Cambridge, 2007[2], pp. 450-468 ; E. KISLINGER, *Verkehrsrouten zur See im byzantinischen Raum*, dans E. KISLINGER – J. KODER – A. KÜLZER (éds), *Handelsgüter und Verkehrswege. Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum (4. bis 15. Jahrhundert)* (*Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften*, Bd. 388. *Veröffentlichungen zur Byzanzforschung*, Bd. 18), Wien, 2010, pp. 158-159.

[85] Pour l'exarque de Ravenne sous l'archevêque Damien (ca 692 – ca 709), aller de Ravenne à Constantinople et en revenir nécessitait plus de trois mois (cf. D. MAUSKOPF DELIYANNIS, *Agnelli Ravennatis Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis* [*Corpus Christianorum*

au plus tôt.[86] D'autre part, pour regagner Rome avant la fermeture des voies maritimes, ils devaient avoir quitté Constantinople assez de temps avant.[87]

Toutes ces errances ayant été rappelées, il ne paraît pas superflu de répéter ci-dessous les quelques dates qui nous ont été transmises par les documents d'époque, et d'énoncer les quelques conclusions certaines qu'elles nous permettent de tirer.

11e indiction du cycle précédent (entre le 1er septembre 652 et le 31 août 653) : commencement des souffrances que S. Maxime et ses disciples ont endurées pendant dix ans.[88]

24 août 656 (14e indiction) : postérieurement au premier procès de S. Maxime, commencement à Vize des discussions du saint avec le représentant du patriarche Pierre Ier, Théodose, évêque de Césarée de Bithynie, et les consuls Paul et Théodose.[89]

Continuatio Medievalis, 199], Turnhout, 2006, p. 309, 317-319 : « nullus est, qui in tribus mensibus Constantinopolim ire et revertere possit »). D'après les chap. 5 et 6 de la *Vie grecque* du pape S. Martin (*BHG* 2259 ; éd. P. Peeters, *Une Vie grecque du pape S. Martin I*, dans *AB*, 51 [1933], pp. 257-258), le trajet effectué par celui-ci de Rome à Constantinople a duré du 19 juin au 17 septembre 653 (cf. A. M. Piazzoni, *Arresto, condanna, esilio e morte di Martino I*, dans *Martino I papa e il suo tempo* [*Atti dei Convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale*, Nuova serie, 5], Spoleto, 1992, pp. 197-199 ; McCormick, *Origins* [voir n. 84], pp. 483-488). Notons encore, que S. Maxime lui-même s'exprima une seule fois sur ce que représentait pour ses contemporains un voyage de Rome à Constantinople. D'après ce qu'il relate dans l'extrait de sa lettre *Ad abbatem Thalassium* (*CPG* 7702), conservé dans la traduction latine d'Anastase le Bibliothécaire, les gens du patriarcat de Constantinople, voulant convaincre les apocrisiaires de souscrire à l'*Eckthesis* (*CPG* 7607) – condition préalable pour qu'ils obtiennent de la part de l'empereur la *jussio* qui permettrait à Séverin (sur lui voir *Enciclopedia dei Papi* [voir n. 54], pp. 590-592), le pape récemment élu (milieu d'octobre 638), d'être ordonné –, leur ont rappelé leur longue navigation depuis Rome, effectuée en vain en cas de refus (cf. Sirmond, *Anastasii Bibliothecarii* [voir n. 18], p. 64, l. 14-15 ; = *PL* 129, 584 D8-9 : « pro quo tantum transigentes navigium huc venistis »).

[86] Les apocrisiaires du pape Vitalien, installé le 30 juillet 657, devaient être arrivés à Constantinople quelques jours avant le 18 avril 658 – En affirmant que les légats du pape Eugène ont pu arriver à Constantinople « at least five months after the pope's consecration in August 654 », soit au mois de janvier, P. Allen et B. Neil (*Scripta* [voir n. 1], p. XIX) semblent ne pas connaître les règles régissant les voies maritimes.

[87] Ayant enfin obtenu, au terme d'un séjour de près de deux ans à Constantinople, la *jussio* de l'empereur Héraclius [voir ci-dessus n. 85], les apocrisiaires romains ont regagné Rome entre la réouverture des voies maritimes et l'ordination du pape Séverin, célébrée le 28 mai 640. De même, l'ordination du pape Eugène ayant eu lieu le 10 août 654, les apocrisiaires romains, porteurs de la *jussio* impériale, étaient de retour à Rome à cette date (cf. Jankowiak, *Essai d'histoire politique* [voir n. 4], p. 304).

[88] Cf. *Hypomnesticum* (= *Hypomn.* ; *CPG* 7968), 269-274 : « ἀπὸ ἑνδεκάτης ἐπινεμήσεως τοῦ παρεληλυθότος κύκλου … ἔτη δέκα » (éd. Allen – Neil, *Scripta* [voir n. 1], p. 215).

[89] Cf. *DB*, 14-15 (éd. Allen – Neil, *Scripta* [voir n. 1], p. 75).

8 septembre 656 (15e indiction) : arrivée à Vize du consul Paul apportant une *jussio* de Constant II qui ordonnait que S. Maxime soit transféré au monastère de Saint-Théodore, près de Rhégion.[90]

12 septembre 656 (15e indiction) : arrivée du Confesseur, accompagné du consul Paul, au monastère de Saint-Théodore.[91]

13 septembre (veille de l'Exaltation de la sainte Croix) 656 (15e indiction) : arrivée au dit monastère des patrices Épiphane et Troïlos, ainsi que de l'évêque Théodose, et pression faite sur S. Maxime pour qu'il se réconcilie avec l'ensemble des Églises ; après avoir dîné, les dites personnes rentrèrent en colère à Constantinople.[92]

14 septembre 656 (15e indiction) : remise de S. Maxime, par le consul Théodose, à des soldats qui de Rhègion l'escortèrent jusqu'à Sélymbrie.[93]

15-18 septembre 656 (15e indiction) : séjour de S. Maxime à Sélymbrie.[94]

18 avril (Mi-Pentecôte) 658 (1e indiction) : visite à S. Maxime, retenu à Perberis, des émissaires du patriarche de Constantinople Pierre.[95]

19 avril 658 (1e indiction) : rédaction de l'*Ep. Max*.[96]

8 juin 662 (5e indiction) : à la suite du second procès de S. Maxime, à la fin duquel on lui coupa la langue et la main droite et le promena, ainsi mutilé, dans les 12 sections (τμήματα) de Constantinople,[97] arrivée de S. Maxime en Lazique.[98]

[90] Cf. *DB*, 580-589 (éd. ALLEN – NEIL, *Scripta* [voir n. 1], p. 127).

[91] Cf. *DB*, 593-595 (éd. ALLEN – NEIL, *Scripta* [voir n. 1], p. 127). Que ce jour était le 12 septembre se déduit du fait incontestable que le jour suivant était le 13 du mois (voir la note suivante).

[92] Cf. *DB*, 596 et 739-740 : « Καὶ τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ ἐξέρχονται πρὸς αὐτόν … Καὶ ἀναστάντες ἠρίστησαν· καὶ εἰσῆλθον μετ' ὀργῆς, τῇ παραμονῇ τῆς ὑψώσεως τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ » (« Le lendemain, [partis de Constantinople] arrivèrent auprès de lui … Et s'étant levés, ils dînèrent et rentrèrent en colère [à Constantinople], la veille de l'Exaltation de la précieuse et vivifiante Croix », éd. ALLEN – NEIL, *Scripta* [voir n. 1], p. 129 et 141, et non « … And they went in angrily to the vigil of the exaltation of the precious and life-giving cross », comme ont traduit la phrase ALLEN – NEIL *Maximus the Confessor and his Companions* [voir n. 1], p. 112).

[93] Cf. *DB*, 741-742 et 756-758 (éd. ALLEN – NEIL, *Scripta* [voir n. 1], pp. 141 et 143).

[94] Cf. *DB*, 759-764 (éd. ALLEN – NEIL, *Scripta* [voir n. 1], p. 143) – Ces quatre jours se répartissent comme suit : deux jours jusqu'à ce qu'un des soldats qui amenèrent le Confesseur à Sélymbrie ne parte pour le camp (« Καὶ ἔμειναν ἐκεῖ δύο ἡμέρας, ἕως οὗ ἀπῆλθεν εἰς τὸ φοσσάτον ὁ εἷς τῶν στρατιωτῶν »), et deux jours encore jusqu'à ce que le même soldat, revenu à Sélymbrie, n'emmène le Confesseur au camp (« Καὶ μετὰ δύο ἡμέρας ἐπανελθὼν ὁ στρατιώτης, ἔλαβεν αὐτὸν ἐν τῷ φοσσάτῳ »).

[95] Cf. *Ep. Max.*, 3-8 (éd. ALLEN – NEIL, *Scripta* [voir n. 1], p. 161).

[96] Cf. *ibidem.*

[97] Cf. *DB*, 836-841 et 845-846 (éd. ALLEN – NEIL, *Scripta* [voir n. 1], p. 151) ; *Hypomn.*, 30-31 (version latine), 47-53 et 85-88 (éd. ALLEN – NEIL, *Scripta*, pp. 198, 199 et 203).

[98] Cf. *Ep. Anastasii apocrisiarii ad Theodosium Gangrensem* (= *Ep. Anast* ; *CPG* 7733), 21-32 (éd. ALLEN – NEIL, *Scripta* [voir n. 1], p. 175) ; *Hypomn.*, 272 (éd. ALLEN – NEIL, *Scripta*, p. 215).

Samedi 13 août 662 (5e indiction) : mort de S. Maxime dans une forteresse appelée Schemaris.[99]

Basile MARKESINIS
KU Leuven
basile.markesinis@kuleuven.be

SUMMARY

From the early twentieth century down to the appearance of the critical edition of Maximus' letter to Anastasius (*Ep. Max.* = *CPG* 7701) by P. Allen and B. Neil in 1999, several attempts have been undertaken to date the sessions of the first trial of St Maximus the Confessor. This article enumerates and evaluates the different dates (months and specific days) that have been proposed. It attaches much sense to both conclusions reached by the 1999 editors, i.e.: (1) that the sessions, whose precise dates remain unknown, cannot have taken place on May 16, 23 and 24, 655, as an erroneous reading in F. Combefis' edition of *Ep. Max.* has tricked scholars into suggesting; and (2) that the said letter relates to events other than the 655 trial, to wit: the visit paid to Maximus by the emissaries of the patriarch Peter I on April 18, 658. Pointing out how erroneous dates persist to circulate even after 1999, the article last but not least pays homage to the pioneering research of A. Jülicher, who already in 1921 detached the *Ep. Max.* from Maximus' first trial.

[99] Cf. *Ep. Anast.* (version latine), 82-92 (éd. ALLEN – NEIL, *Scripta* [voir n. 1], p. 176) ; *Hypomn.*, 274-276 (éd. ALLEN – NEIL, *Scripta*, p. 217).

LA OPOSICIÓN ὌΝΑΡ – ὝΠΑΡ EN LOS ΘΑΥΜΑΤΑ BIZANTINOS

1. Introducción

En las narraciones de milagros de la época bizantina, sobre todo aquellas recogidas en las colecciones de milagros póstumos de un santo, el sueño juega un papel fundamental en tanto que canal de comunicación entre el santo y el paciente, quien, en el interior de la aparición onírica, recibirá las instrucciones a seguir con el fin de acabar con la enfermedad o, incluso, será intervenido directamente por el santo en cuestión. Esta antigua práctica, la *incubatio*, bien documentada ya desde época helenística, alcanza importantes cotas de popularidad en la época tardo-antigua.[1] La expansión de los santuarios cristianos y la consagración de estos en tanto que centros de poder religioso, económico y social, ayudó sin duda a extender esta práctica por todos los territorios del imperio bizantino, estimulando la aparición de estos templos que albergaban a santos y santas con biografías y cultos muy diferentes entre sí, pero con este tipo de prácticas incubatorias como elemento denominador común. Así, respecto de los diferentes períodos de la historia de la literatura bizantina, el sueño como elemento curativo a través

[1] L. Deubner, *De incubatione*, Leipzig, 1900; R. Aigrain, *L'hagiographie : ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953; N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, 1975; M. López-Salvá, *El sueño incubatorio en el cristianismo oriental*, en *Cuadernos de filología clásica*, 10 (1976), pp. 147-188; J.-M. Sansterre, *Apparitions et miracles à Menouthis: de l'incubation païenne à l'incubation chrétienne*, in A. Dierkens (ed.), *Apparitions et Miracles* (*Problèmes d'histoire des religions*), Bruxelles, 1991, pp. 69-83; G. Sfameni Gasparro, *Sogni, visioni e culti terapeutici nel Cristianesimo dei primi secoli: Ciro e Giovanni a Menouthis e Tecla a Seleucia*, en *Hormos*, 9 (2007), pp. 321-343; R. Teja, *De Menute a Abukir. La suplantación de los ritos de la incubatio en el templo de Isis en Menute (Alejandría)*, en *Ilu*, 18 (2007), pp. 99-114; M. J. Dal Santo, *Text, Image, and the 'Visionary Body' in Early Byzantine Hagiography: Incubation and the Rise of the Christian Image Cult*, en *Journal of Late Antiquity*, 4 (2011), pp. 31-54; S. Constantinou, *Healing Dreams in the Early Byzantine Collections*, en S. M. Oberhelman (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham − Burlington, 2013, pp. 189-197; I. Csepregi, *Who Is behind Incubation Stories? The Hagiographers of Byzantine Dream-Healing Miracles*, in Oberhelman, *Dreams, Healing, and Medicine in Greece*, pp. 161-178; S. Constantinou, *The Morphology of Healing Dreams: Dream and Therapy in Byzantine Collections of Miracle Stories*, in C. Angelidi – G. T. Calafonos (eds), *Dreaming in Byzantium and Beyond*, Farnham − Burlington, 2014, pp. 21-34.

Byzantion 88, 345-363. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285456

del cual se manifiesta la δύναμις del santo será mucho más utilizado por los hagiógrafos de la antigüedad tardía y del período bizantino temprano.[2]

En efecto, ligada a esta expansión del culto encontramos también el desarrollo de una literatura especializada en el relato taumatúrgico. Las recopilaciones de milagros o θαύματα son al mismo tiempo un resultado de esta gran expansión y una causa de la misma, un fenómeno que retroalimenta la popularidad de un lugar a causa de sus curaciones, pero que también prueba y da testimonio de su existencia. La retorización de este tipo de literatura hagiográfica es un fenómeno indiscutible en el que todos los investigadores coinciden, pero que hasta el momento no se ha analizado en profundidad, más allá de alguna contribución aproximativa.[3] En las vidas de santos, seguramente el otro gran producto hagiográfico por excelencia en la época bizantina, existe ya un estudio de referencia como el de Pratsch,[4] sobre el cual sentar las bases de una metodología comparativa que nos conduzca a una mejor comprensión de la sistematización de una literatura con unas sólidas bases retóricas, una estructura clara y un repertorio de motivos vasto y recurrente. Teniendo en consideración dichos condicionantes, no es extraño hallar repeticiones, esquemas quasi-idénticos que abundan en las diferentes recopilaciones de santos e incluso, a nivel lingüístico, motivos que, por su precisión léxica, sólo se pueden explicar en razón de la intertextualidad y/o de la continuación de una tradición retórica, de escuela, ligada a la composición de estos textos.

Entre esta amalgama de motivos que aparecen prácticamente como una letanía en unas y otras colecciones de milagros, encontramos una referencia utilizada precisamente en diferentes escenas de *incubatio* en la que la dicotomía ὄναρ (sueño) – ὕπαρ (vigilia, realidad) es la base para demostrar que la visión, a pesar de producirse durante el sueño, tiene una serie de efectos reales que logran en la mayoría de casos la curación del paciente o para debatir si esa visión fue un hecho real (ὕπαρ) o tan sólo una mera ensoñación (ὄναρ). Hanson analizó la presencia del sueño y las visiones oníricas en la literatura helenística y cristiana e identificó toda una serie de términos haciendo referencia a este fenómeno, entre los cuales podemos encontrar los vocablos ἀποκάλυψις, ἐνύπνιον, ἐπιφάνεια, ὄναρ, ὄνειρος, ὀπτασία,

[2] Constantinou, *The Morphology* [ver n. 1], p. 24.

[3] A.-J. Festugière, *Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'Hagiographie primitive*, en *WS*, 73 (1960), pp. 123-152; Á. Narro, *Tópicos retóricos de las primeras colecciones bizantinas de milagros (θαύματα)*, en *Estudios Clássicos*, 151 (2017), pp. 93-122.

[4] T. Pratsch, *Der hagiographischen Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit* (*Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*), Berlin – New York, 2005.

ὅραμα, ὅρασις, ὄψις, φάσμα, φάντασμα o φαντασία.[5] De entre todos ellos, el término ὄναρ será el más popular en la literatura hagiográfica bizantina, sin excluir el uso del resto de formas listadas, a excepción posiblemente de ἀποκάλυψις que en toda la literatura cristiana se reserva más bien para indicar no tanto una aparición onírica, sino la visión profética de un individuo, a causa del influjo de la acepción que adquiere dicho vocablo en la tradición bíblica.

Este término (ὄναρ) parece encontrar su contrapartida en el vocablo ὕπαρ, empleado para hacer referencia a la vigilia, en definitiva, a la realidad, creando de esta manera una dicotomía entre las visiones recibidas durante el sueño y aquellas que se perciben en plenas facultades de conciencia que será muy explotada en la literatura griega. Esta oposición entre ambos términos se observa por vez primera en los poemas homéricos, en dos escenas en las que Penélope es su protagonista.

En la primera de ellas, la fiel esposa se encuentra conversando con Odiseo, disfrazado de vagabundo antes de desvelar su verdadera identidad. La mujer le confiesa al supuesto extranjero sus inquietudes y dudas acerca de si seguir respetando y guardando el decoro hasta la eventual llegada de su esposo de la guerra de Troya o si decantarse finalmente por alguno de los pretendientes que con insistencia pedían su mano (*Od.* XIX, 509-534). Penélope continúa su parlamento relatándole a su interlocutor un enigmático sueño en el que había una veintena de gansos en su casa, que aparecían incluso alimentándose y que son asesinados en su visión onírica por un águila grande, que, finalmente, toma voz humana y asegura ser su esposo que vendrá a matar a los pretendientes. Tras el relato, Odiseo le dirige estas palabras:

θάρσει, Ἰκαρίου κούρη τηλεκλειτοῖο·
οὐκ ὄναρ, ἀλλ᾽ὕπαρ ἐσθλόν, ὅ τοι τετελεσμένον ἔσται. (*Od.* XIX, 546-547)

Ten ánimo, hija del celebérrimo Icario.
No es un sueño, sino la pura realidad, que habrá de cumplirse.

Odiseo infunde ánimos a su esposa y afirma que su visión no es un sueño (ὄναρ), sino la realidad (ὕπαρ) que habrá de cumplirse. Es aquí donde por primera vez en las letras griegas observamos enfrentados estos dos términos. No obstante, no será la única, ya que en el libro siguiente y en un contexto más o menos similar, de nuevo podemos apreciar esta dicotomía.

En este caso, Penélope relata otro sueño en el que se le aparece un fantasma con un gran parecido a Odiseo. Esta visión fantasmal produce una gran

[5] J. S. Hanson, *Dreams and visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 23/2 (1980), pp. 1395-1427.

alegría en su corazón, que se figura incluso que esa imagen no era un sueño (ὄναρ), sino la realidad (ὕπαρ).

[…] αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ
χαῖρ', ἐπεὶ οὐκ ἐφάμην ὄναρ ἔμμεναι, ἀλλ'ὕπαρ ἤδη. (*Od.* XX, 89-90)
[…] y mi corazón se alegraba,
porque no pensaba que fuera un sueño, sino la realidad.

A partir de esta primera mención en la literatura griega, esta dicotomía se convierte en un argumento recurrente a la hora de oponer dos conceptos antagónicos como lo son el sueño y la vigilia. Ambos vocablos son a menudo utilizados de manera casi proverbial por diferentes autores de la antigüedad a propósito de alguna discusión en torno a la apariencia, como por ejemplo sucede en el *Filebo* (36e; 65e) o en la *República* (382e; 476c-d; 520c; 574e; 576b) de Platón. En este contexto estaríamos hablando de dos vocablos especializados, por lo que su presencia no suscitaría mayor interés. Además, aparecen referidos a dos fenómenos diferentes, no a la interpretación de una visión concreta, como sucede en el texto homérico, marcada por la negación acompañando al término ὄναρ y la conjunción adversativa reforzando ὕπαρ. Sin embargo, es interesante reseñar que el uso narrativo de esta oposición justo en los mismos términos en los que aparece en Homero, es decir, negando que sea un sueño, sino un hecho que, a pesar de lo extraordinario de las circunstancias, se produce en la vida real, se da ya en una obra como las *Etiópicas* de Heliodoro (2,16,3; 3,12,1), novela de gran elaboración retórica donde no es extraño encontrar diferentes citas y ecos homéricos, para describir justamente un sueño cuyos efectos se hacen realidad.

2. Los primeros testimonios en la literatura hagiográfica

Antes de abordar el estudio de los pasajes más significativos en la literatura hagiográfica es preciso detenerse previamente en un antecedente helenístico que, por su temática, tradicionalmente se ha puesto en relación con la hagiografía bizantina y, en especial, con las colecciones de milagros de santos. Nos referimos a los *Discursos sagrados* (*Ἱεροὶ λόγοι*) de Elio Aristides, una obra que, a causa de su contenido – relata las apariciones y curaciones de Asclepio en su templo de Epidauro − se convierte en un interesante paralelo de los θαύματα bizantinos.[6] En dicho texto encontraremos

[6] Sobre la presencia del sueño en Elio Aristides ver: G. Michenaud – J. Dierkens, *Les rêves dans les "Discours sacrés" d'Aelius Aristide. IIe siècle ap. J.-C.*, Mons, 1972. Acerca de su recepción en Bizancio: F. Robert, *Enquête sur la présence d'Aelius Aristide et son oeuvre*

tres pasajes en los que aparecen los dos términos que nos ocupan. De ellos, de especial interés es el del segundo libro (β' 295, 6). En él explica el autor un sueño en el que se le aparece el dios Asclepio junto a Apolo. Tras la ensoñación recurre a esta fórmula de la misma manera que Homero hacía en los dos pasajes de la *Odisea* (ταῦτα δὲ εἶναι οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ).

Teniendo en cuenta la gran formación retórica del orador griego, nadie dudaría de una cierta influencia del texto homérico en el uso que le da a esta fórmula en dicho pasaje. De la misma manera, en la mayoría de pasajes que veremos en colecciones de milagros y vidas de santos bizantinas se ha dado por sentado la influencia directa de Homero a partir de los pasajes señalados en el uso de la misma. Sin embargo, en nuestra opinión, no sólo es necesario tener en cuenta la posible influencia del referente original, sino también la de la tradición retórica presente dentro de la propia corriente literaria en la que se inserta el tópico en cuestión. A tal efecto, la aparición de esta oposición en el texto de Aristides nos alerta de la posibilidad de poder responder también a un uso recurrente, producto de una tradición retórica de escuela, que postularía el uso de este tópico con el objetivo de describir un cierto tipo concreto de escena y se materializaría en una serie de fórmulas fijas de carácter adverbial.

De hecho, sabemos del alto nivel de retoricidad del discurso hagiográfico bizantino, rico en el uso y recurso a un amplio repertorio de tópicos retóricos, fórmulas y motivos,[7] que dotan de una cierta identidad genérica al texto y son fruto de la tradición y la práctica literaria y estilística. Entre estos tópicos, la definición de la aparición del santo, no como una visión onírica (ὄναρ), sino como algo real (ὕπαρ), adquirirá especial notoriedad dentro de las escenas de aparición de santos.

El primer testimonio dentro del género lo encontramos en la primera gran eclosión de la hagiografía que se produce a partir del siglo IV, concretamente en la *Vida y Milagros de Santa Tecla* de entre 431-448, uno de los textos fundacionales de la hagiografía bizantina. La primera parte, la llamada *Vida de Tecla* es una paráfrasis literaria de los *Hechos de Pablo y Tecla* del siglo II.[8] Por otro lado, la sección más interesante de esta obra para observar el tratamiento conjunto de las nociones de ὄναρ y ὕπαρ será la segunda, los milagros, cronológicamente los más antiguos escritos en lengua

dans la littérature grecque du IIe au XVe siècle de notre ère, en *Anabases*, 10 (2009), pp. 141-160.

7 Festugière, *Lieux communs* [ver n. 3]; Pratsch, *Der hagiographischen Topos* [ver n. 4]; Narro, *Tópicos retóricos* [ver n. 3].

8 S. F. Johnson, *The Life and Miracles of Thecla. A Literary Study* (*Hellenic Studies Series*, 13), Washington D.C., 2006, pp. 67-112.

griega[9] y temáticamente una de las colecciones más heterogéneas al contener milagros con una tipología muy diversa.[10]

En estos *Milagros de Tecla* (=*MT*) la oposición entre ambos términos se observará hasta en cuatro pasajes distintos de manera diferente según el caso. En opinión de Dagron, esta oposición se utiliza cuando el o la protagonista del milagro se pregunta si tiene que dar a la aparición un valor de sueño ilusorio o de una auténtica visión.[11] En el primero de ellos, el hagiógrafo relata los problemas de Menodoro, obispo de Egas, para poder recibir una herencia. A través de un sueño, recibe la ayuda de la santa y tras él se nos dice que "halló en la vigilia aquello que creía haber visto en sueños" (*MT* 9, 54: εὑρεῖν ἐκεῖνον ὕπαρ, ὃν ὄναρ ἐδόκει θεᾶσθαι). En este caso, la influencia homérica no parece tan evidente, a pesar de que la dicotomía entre ambos términos, facilitada en este caso por el imperfecto ἐδόκει, y la referencia a las consecuencias reales de la visión, relaciona el pasaje con el universo homérico. Este primer fragmento nos sirve para identificar la primera variante de este tópico de la oposición ὄναρ/ὕπαρ. Aquí simplemente se opondrían ambas nociones en tanto que antónimos para hacer referencia a la experiencia onírica y sus resultados.

El segundo pasaje lo hallamos en el milagro que narra la conversión del pagano Hipsistio, al cual la santa se le aparece "no en sueños, sino en realidad" (*MT* 14, 32: ὕπαρ οὐκ ὄναρ), demostrado aquí ya de manera mucho más clara la influencia de los versos de Homero y utilizando una fórmula adverbial y normalmente fija –excepto en los casos en los que admita el añadido de la preposición κατά. En el tercer pasaje, el milagro narra la intervención de Tecla en favor de Aba, una mujer que se había caído de un caballo fracturándose la pierna. El hagiógrafo afirma que, a pesar de que la aparición se produjo en sueños, la curación fue del todo real, utilizando una sentencia final que hace hincapié precisamente en este aspecto (*MT* 18, 19: μή ποτε καὶ ὄναρ εἴη τὸ ὕπαρ· ἦν δὲ ἀληθῶς ὕπαρ). En este caso, es interesante observar cómo, a partir del verso homérico, se comienza a jugar con dicha fórmula y concederle diferentes matices, aunque siempre con similar motivación, respondiendo a la oposición entre ambas nociones.

Por último, el cuarto pasaje aparece en el milagro en el que se relata la muerte del obispo de Tarso Mariano, quien había prohibido a sus fieles acudir a Seleucia para la festividad de la santa. Su venganza contra la soberbia de este obispo es el procurarle la muerte, algo que Cástor, vecino de

[9] S. Efthymiadis, *Greek Byzantine Collections of Miracles. A Chronological and Bibliographical Survey*, en *Symbolae Osloenses*, 74 (1999), pp. 195-211.

[10] Á. Narro, *Vida y milagros de Santa Tecla*, Madrid, 2017, pp. LXVI-LXXV.

[11] G. Dagron, *Vie et Miracles de Sainte Thècle* (*SH*, 62), Bruxelles, 1978, p. 105.

Tarso, predice en una visión onírica en la que la santa amenaza al propio Mariano. El hagiógrafo relata que, cuando Cástor se levantó y fue a compartir su sueño con el resto de conciudadanos, le informaron de su muerte. Así, acaba afirmando que lo que había soñado Cástor no era ya un sueño, sino la propia realidad (*MT* 29, 39-40: Τὸ δὲ ἦν ὕπαρ λοιπόν, οὐκ ὄναρ ἔτι), continuando el modelado de esta fórmula y marcando más claramente la prototípica oposición con el uso de los adverbios λοιπόν y ἔτι.

En su edición con traducción francesa del texto Dagron no hace mención alguna a la relación de dichos pasajes con el texto homérico.[12] Sin embargo, es plausible que el hagiógrafo encontrara su inspiración en la *Odisea*, dada la gran cantidad de citas y ecos homéricos que encontramos tanto en la *Vida* como en los *Milagros* de Tecla[13] y su gusto por jugar constantemente con el lenguaje.[14] La formación de escuela del hagiógrafo y el estilo elevado de su composición hace que podamos considerar como probable la alusión indirecta a los pasajes homéricos antes citados.

Es cierto, sin duda, que la obra de Aristides también pudo haber influido en el uso de esta oposición en un contexto tan preciso como el de un sueño, teniendo en cuenta que la temática, a pesar de las diferencias ideológicas, es más o menos similar. Con todo, no hay en el texto de Tecla otros paralelos con la obra de Aristides que nos puedan llevar a afirmar la existencia de una influencia directa del orador griego, algo que, como hemos visto, en el caso de Homero sí que se da de manera muy clara. A partir de aquí, en el resto de pasajes de las colecciones de milagros en las que aparece, habremos de analizar si tenemos una doble tradición, con el texto homérico o el de Tecla como referencia, o, si por el contrario, este motivo se convierte en un tópico recurrente de la literatura hagiográfica, utilizado en un contexto preciso como el de la descripción de escenas de aparición del santo, que, con el paso del tiempo, acabará por formar parte del repertorio habitual de los hagiógrafos bizantinos.

En otra de las grandes colecciones de milagros del período tardo-antiguo, la de los santos Ciro y Juan (s. VII) (=*MCJ*), compuesta por 70 milagros ordenados según la procedencia del beneficiario y redactada por Sofronio de Jerusalén entre 610-615,[15] hallamos de nuevo esta fórmula. En el cuarto

[12] DAGRON, *Vie et Miracles* [ver n. 11], p. 105.

[13] Á. NARRO, *Lo scontro tra formazione classica e pensiero cristiano: La vita e miracoli di Santa Tecla*, en *Graeco-Latina Brunensia*, 15 (2010), pp. 127-138.

[14] Á. NARRO, *Homo Christianus, Graeca Oratione. Christianisme et rhétorique classique dans la langue de la Vie et miracles de Sainte Thècle*, en *Porphyra*, *Confronti su Bisanzio*, II (2015), pp. 68-79.

[15] J. GASCOU, *Sophrone de Jérusalem: Miracles des saints Cyr et Jean (BHG I 477-479)* (*Études d'archéologie et d'histoire ancienne*), Paris, 2006.

milagro de la colección se narra la intervención que estos santos, cuyo templo se erigió curiosamente en un antiguo enclave sagrado dedicado a la diosa Isis donde también se practicaba el mencionado ritual de la *incubatio*,[16] realizan en favor de un tal Isidoro, que sufría de pulmonía. Los santos, como dice el hagiógrafo, no se le aparecen en sueños sino en la realidad (*MCJ* 4, 20-21: οὐκ ὄναρ ἀλλ'ὕπαρ αὐτῷ παραφαίνονται) y le piden que coma un limón entero para acabar con su enfermedad. Tras acatar la orden, vomitará y expulsará un gusano que tenía en el pulmón y acabará así con su dolencia. Desde el punto de vista formal, Sofronio utiliza una nueva variante de este tópico al introducir la adversativa ἀλλά para reforzar el contraste entre las dos nociones.

Esta misma distinción se producirá también en el milagro 52, donde curarán a un tal Zósimo que padecía una parálisis. Sofronio es mucho más explícito aquí al usar la misma fórmula y distinguir dos tipos de apariciones de los santos, las que se producen en sueños (ὄναρ) y las que se producen durante la vigilia, en la realidad (ὕπαρ), estas últimas mucho menos numerosas a tenor de su explicación: (*MCJ* 52, 23-24: Κῦρος ὁ μάρτυς ἐν μοναχοῦ σχήματι τῷ νοσοῦντι παρίσταται, οὐκ ὄναρ ὡς τοῖς πλείοσι φαίνεται, ἀλλ'ὕπαρ, ὡς ἦν τε καὶ γράφεται[17]). Con el testimonio de Sofronio asistimos a la consolidación de este tópico en tanto que propio del discurso hagiográfico, utilizado con el fin de relatar las apariciones de los santos.

Si en los testimonios que habíamos aducido hasta ahora, se observaba la negación del sueño para hacer hincapié en la realidad de la visión, en este caso se produce una diferenciación entre dos tipos de visiones o de apariciones del santo. Así, las visiones o apariciones del santo en sueños (ὄναρ) serán las más habituales, mientras que las que se dan en la vigilia, en definitiva en la realidad (ὕπαρ), tendrán un carácter mucho más extraordinario.[18]

En el caso de los *Milagros de Ciro y Juan*, la influencia de Homero sobre el texto sería inexistente. Se menciona en el milagro 30 un verso de Homero que el sofista Gesio pronuncia, en palabras de Sofronio "de manera impía". En realidad, como señala Gascou se trata de un centón,[19] una adaptación libre de *Od.* 4, 509-511, que circula en la época tardo-antigua y medieval como si fuera un pasaje literal de Homero. Este hecho, nos podría llevar a postular la influencia de la tradición hagiográfica anterior a la hora de configurar este tipo de escenas, ya que, como confirmaremos con los siguientes testimonios, el uso de esta fórmula continuará teniendo vigencia a la hora de describir la aparición del santo en este tipo de textos.

[16] SANSTERRE, *Apparitions et miracles* [ver n. 1]; TEJA, *De Menute* [ver n. 1].

[17] "El mártir Ciro se presentó, no en sueños como suele aparecer a la mayoría, sino en la realidad, tal como era y como se le pinta".

[18] FERNÁNDEZ MARCOS, *Los Thaumata* [ver n. 1], pp. 78-80.

[19] GASCOU, *Sophrone de Jérusalem* [ver n. 15], p. 102, n. 586.

La misma negación del sueño y la afirmación de que se produce en la realidad con la adversativa ἀλλά, la encontramos en la colección B de los *Milagros de Demetrio* (=*MD(B)*), aquella que debemos datar en torno al siglo VII, probablemente algo después de la gran recopilación realizada por el arzobispo de Salónica Juan. Los hechos acontecidos versan sobre la época del propio arzobispo y se basan en parte en sus milagros, además de en otras fuentes escritas en su ámbito local.[20] En ambos casos se tratan de sendas apariciones del santo, descritas en los términos ya conocidos, recurriendo a la fórmula fija de negar el sueño y destacar la aparición en la realidad, reforzada, como en el caso de los *Milagros de Ciro y Juan*, por la conjunción adversativa ἀλλά:

> ὁ λυτρωτὴς καὶ ὑπέρμαχος ἡμῶν καὶ πολύμοχθος τοῦ θεοῦ μάρτυς φαίνεται, οὐ κατ᾽ὄναρ ἀλλὰ καθ᾽ὕπαρ, (*MD(B)* 216, 7-9)
> Nuestro liberador y defensor y esforzado mártir de Dios apareció, no en sueños, sino en la realidad,

> Καὶ δὴ αὐτίκα ἀφυπνώσαντος αὐτοῦ, φαίνεται οὐ κατ᾽ὄναρ ἀλλὰ καθ᾽ὕπαρ ὁ πάντοτε μοχθῶν καὶ μεριμνῶν ὑπὲρ ἀναξίων δούλων καὶ πατρίδος. (*MD(B)* 231, 29-30)
> Y cuando él ya se había dormido, se le apareció no en sueños sino en la realidad el que siempre se esfuerza y se preocupa por sus indignos siervos y por su patria.

3. El uso del tópico Ὕπαρ, οὐκ Ὄναρ en la hagiografía bizantina media y tardía

Con los testimonios analizados hasta el momento podemos llegar a la conclusión de que esta fórmula para describir la aparición del santo se consolida como tal ya en la hagiografía de la época tardo-antigua, observando diferentes matices según el caso, lo que indica la adopción y adaptación por parte del discurso hagiográfico de la época de una formulación que, como veíamos, remontaba a los poemas homéricos. Hasta el momento, el uso de esta fórmula se había restringido al contexto de las colecciones de milagros, algo, por otra parte, lógico si pensamos que la experiencia del sueño incubatorio es uno de los métodos preferidos para realizar las curaciones de los santos, especialmente en el período de la Antigüedad Tardía. Sin embargo, el tópico de negar el sueño y subrayar el componente real de la visión también aparecerá en vidas de santos de los períodos posteriores.

[20] P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles du saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans* (*Le Monde Byzantin*), vol. I, Paris, 1979.

El primer pasaje en el que reaparece la fórmula de la negación del sueño y la reivindicación de la realidad para referirse a una visión de carácter sobrenatural lo encontramos en la *Vida y milagros de Nicolás de Mira*, texto datado entre el siglo VIII y IX.[21] En realidad, se trata de la llamada *vita compilata* (=*VCNM*), ya que su dossier es bastante amplio. En este caso, la fórmula se utiliza para relatar la aparición en sueños al santo de Jesús acompañado de María, su madre. Es interesante observar cómo el hagiógrafo reproduce la fórmula homérica con sus elementos principales y marca, además, de manera más clara la oposición al utilizar οὐκ … [δὲ] μόνον, ἀλλὰ καὶ … Pero, por si fuera poco, añade un ὡς φέρει εἰπεῖν que nos indica la importancia de dicha fórmula que el autor solicita poder emplear.

> οὐκ ὄναρ [δὲ] μόνον, ἀλλὰ καὶ καθ'ὕπαρ, ὡς φέρει εἰπεῖν, ἐμφανῶς ὀπτάνεται αὐτῷ ὁ κύριος Ἰησοῦς σὺν τῇ ἀειπαρθένῳ καὶ θεοτόκῳ Μαρίᾳ τῇ μητρὶ αὐτοῦ· (*VCNM* 31)
> Y no sólo en sueños, sino en la realidad, como se suele decir, el señor Jesús se le apareció claramente junto a la siempre virgen y deípara María, su madre.

También observamos el uso de esta fórmula en la *Vida de Irene, abadesa del monasterio de Crisobalanton* (=*VIC*), escrita a finales del siglo IX o principios del X.[22] En el pasaje se relata la aparición de la santa al emperador. Un familiar de Irene había sido acusado de conspirar contra el emperador, por lo que este había planeado un castigo ejemplar y pensaba arrojarlo al mar para que muriera ahogado. La santa se le presentará por la noche en sueños para intentar cambiar su decisión, lo que finalmente logra tras amenazar al emperador y pedirle la liberación del prisionero.[23] El hagiógrafo se servirá de la fórmula fija ὕπαρ, οὐκ ὄναρ que poco a poco irá apareciendo de manera más habitual en los textos del período bizantino medio

> Ὁ βασιλεὺς δὲ περὶ τὸ μεσονύκτιον ὕπαρ, οὐκ ὄναρ ὁρᾶν ἐδόκει τὴν ὁσίαν Εἰρήνην παραστᾶσαν αὐτῷ καὶ τοιαῦτα λέγουσαν· (*VIC* 90, 10-11)
> Y el emperador alrededor de la medianoche le pareció ver en la realidad, no en sueños, a la devota Irene a su lado y diciéndole tales cosas.

Aproximadamente de la misma época es la narración sobre las reliquias de Santa Teodora de Tesalónica (=*TT*)[24]. En uno de los milagros atribuidos a dichas reliquias se recurre a la fórmula con la adversativa ἀλλὰ. Una mujer

[21] G. Anrich, *Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen*, vol. I, Berlin, 1913.
[22] J. O. Rosenqvist, *The Life of Saint Irene Abbess of Chrysobalanton: A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes and Indices* (*Studia Byzantina Upsaliensia*, 1), Uppsala, 1986, pp. XXXVIII-XLIII.
[23] Rosenqvist, *The Life of Saint Irene* [ver n. 22], pp. XXII-XXIII.
[24] S. Paschalides, *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ*, Thessalonike, 1991, pp. 190-235; A.-M. Talbot, *Life of St. Theodora of Thessalonike*, in A.-M. Talbot

tiene un sueño en el que aparece la propia santa acompañada de Santa Bárbara y recibirá la curación de una dolencia que padecía en el brazo gracias a la resina que fluía de su icono.

> ἐν τούτοις ῥᾴων γενομένη ἡ παῖς καὶ ἡμῖν τὴν οὐ κατ᾽ὄναρ ἀλλὰ καθ᾽ὕπαρ γενομένην τῶν ἁγίων ἐπισκίασιν διηγησαμένη τῶν μὲν πόνων τῆς χειρὸς ἠλευθερώθη, ἔμεινε δὲ ἡ χεὶρ εἰσέτι ἀκίνητος (*TT* 18).
> Y cuando la muchacha se recuperó y nos describió la imagen espectral de las santas que no estaban en sueños, sino en la realidad, fue liberada de los dolores de su brazo, aunque su brazo aún permanecía inmóvil.

En la *Vida de Lucas el Estilita* (s. X)[25] también se puede leer el mismo tópico utilizado en dos apariciones oníricas. En ambas se observa la distinción ὄναρ/ὕπαρ – regidos por la preposición κατά –, marcada por el uso de μᾶλλον para hacer alusión al hecho de que la visión, aunque se produzca en sueños, tiene una serie de efectos reales, como sucedía en el texto de Tecla. Con la introducción de este nuevo elemento, se presenta otra variante formular (ὄναρ, μᾶλλον ὕπαρ) que se suma a las otras dos ya comentadas: ὕπαρ, οὐκ ὄναρ / οὐκ ὄναρ, ἀλλ᾽ὕπαρ.

En el primer caso se le aparece al eunuco Sergio, convertido en sacerdote y fiel seguidor del santo, aquejado de una úlcera que casi acaba con su vida. El santo se presenta en sueños para infundirle ánimo. Las palabras del hagiógrafo parecen hacer hincapié en el hecho de que, a pesar de ser una aparición onírica, acaba por convertirse en algo muy real:

> τῇ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἔδοξεν ὁρᾶν κατ᾽ὄναρ, μᾶλλον δὲ καθ᾽ὕπαρ εἰπεῖν οἰκειότερον, ἱεροπρεπῆ τινα γηραιὸν καὶ περίδοξον πάνυ λαμπροφανῶς ἐποφθέντα καὶ προτρεπόμενον αὐτῷ χειρουργίᾳ χρήσασθαι συντόμῳ, δι᾽ἧς δυνηθῇ θαυμαστῶς ἰαθήσεσθαι. (*VLE* 24, 3-7)
> A la noche siguiente le pareció ver en sueños, o más bien en una imagen real para hablar más correctamente, a un anciano santo que apareció muy brillantemente con aspecto glorioso y lo exhortaba a someterse a una breve operación, a través de la cual podría ser curado de manera milagrosa.

Una construcción muy similar será utilizada unos capítulos más adelante, cuando relate la aparición del santo a los tres acusados de robar una estatua en Constantinopla en la cárcel la noche antes de que los liberaran, dándoles consuelo y anunciándoles su puesta en libertad. La novedad respecto del resto de textos es que el santo, en ambas ocasiones, se presenta ante los beneficiarios del milagro en vida, aunque de manera extraordinaria, ya que seguía subido arriba de la columna en la que llevaba una vida ascética

(ed.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation* (*Byzantine Saints' Lives in Translation*), Washington D.C., 1996, pp. 218-237.

[25] H. DELEHAYE, *Les saints stylites* (*SH*, 14), Bruxelles, 1923, pp. 195-237.

ejemplar. Este don de la ubicuidad de Lucas el Estilita mostraría su capacidad taumatúrgica, pero, al mismo tiempo, es significativo que, como decimos, este rasgo sea propio de los santos ya fallecidos, dando a entender de manera implícita que aunque el santo estuviera de cuerpo vivo y presente, su alma ya podría desembarazarse de su estructura corporal y presentarse, como los ya fallecidos, en otros lugares distintos de donde, en principio, se encontraría físicamente.

> ἐν αὐτῇ τῇ νυκτί, καθ' ἣν ταῦτα βεβούλευντο, ὄναρ ἐπιστὰς ὁ θαυμάσιος, ἢ μᾶλλον ὕπαρ εἰπεῖν οἰκειότερον, τοῖς ἀνδράσιν ἐπὶ τῆς εἱρκτῆς ἐπιφαίνεται, προθυμοποιῶν, παραθαρρύνων, παραμυθούμενος καὶ μηδαμῶς λυπεῖσθαι προτρεπόμενος. (*VLE* 26, 7-10)
> Aquella noche en la que resolvieron esto, el admirable [Lucas] se apareció en sueños, o más bien en una imagen real para hablar más correctamente, a los hombres que estaban en la prisión, infundiéndoles fuerzas, dándoles ánimos, dándoles consejo e impulsándolos a no afligirse en absoluto."

La *Vida de Fantino* (=*VF*),[26] ejemplo de la producción hagiográfica italo-griega,[27] narra la biografía de un monje calabrés que practicó tanto el eremitismo como el cenobitismo y fue el precursor de otros importantes santos de la tradición hagiográfica de la región como Nilo de Rosano o Nicodemo de Mammola. A pesar de ello, su elaboración, datada a finales del siglo X,[28] se debe a un hagiógrafo anónimo de la ciudad de Tesalónica, escenario principal de buena parte de la narración. En este pasaje se describe un milagro atribuido a Fantino en el que un tal Antipas tiene una visión onírica en la que se producirá la curación de una enfermedad de oído que padecía. Antipas había acudido durante el día ante el santo a pedirle la curación y le había besado la mano. Sin embargo, el dolor se tornó aún más agudo. Unas líneas antes, a propósito de la visión, el hagiógrafo debatía si se había tratado de un sueño (ὄναρ) o de algo real (ὕπαρ), decantándose, como veremos, por esta segunda opción, para lo que recurre a la fórmula fija ὕπαρ, οὐκ ὄναρ. La moraleja final tenía que ver con la modestia del santo, quien pretendía con esta especie de reprimenda que el paciente agradeciera a Cristo, y no al propio santo, la intervención milagrosa.

> Τοῦτο στοχασάμενος Ἀντίπας – τοῦτο γὰρ ὄνομα ἐκαλεῖτο – καὶ γνοὺς ὡς ὕπαρ οὐκ ὄναρ ἦν τὸ θεαθέν, (*VF* 38, 15-17)
> Viendo esto Antipas – pues este era su nombre – se dio cuenta de que lo que había visto era la realidad, no un sueño,

[26] E. Follieri, *La vita di san Fantino il Giovane* (*SH*, 77), Bruxelles, 1993.
[27] M. Re, *Italo-Greek Hagiography*, in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume I: Periods and Places*, Farnham – Burlington, 2011, pp. 227-258.
[28] E. Follieri, *I santi dell'Italia greca*, en *RSBN*, 34 (1997), pp. 24-25.

Todavía en el siglo X, encontramos otra obra donde las nociones de ὕπαρ y ὄναρ tienen un protagonismo importante. Se trata de la colección de milagros del santuario constantinopolitano de la Θεοτόκος τῆς Πηγῆς (=*MTh*),[29] según Talbot una de las pocas manifestaciones de la continuación de la tradición literaria de las colecciones de milagros independientes en el período medio bizantino.[30] En esta colección las apariciones oníricas de la virgen indicando a diferentes pacientes que beban de las aguas de la fuente de su santuario para poder lograr la curación son uno de los motivos más recurrentes. De entre todas estas apariciones, nuestra atención ha de recaer necesariamente en el tercero de los milagros de dicha compilación. Aquí, el mismísimo emperador Justiniano es el protagonista. En un momento de su vida sufre de una infección de carácter urinario. En una típica escena de ensoñación escucha una voz que le ordena beber de sus aguas si desea acabar con la enfermedad que le aflige. Al despertar, el hagiógrafo nos dice que el emperador se dio cuenta de que aquello no había sido tan sólo un sueño, sino algo real (ὕπαρ οὐκ ὄναρ), por lo que decide enviar a alguien al santuario a recoger agua para sanar.

> ὁ δὲ ἅμα τῷ τοῦ ὕπνου διαναστῆναι ὕπαρ οὐκ ὄναρ εἶναι τὸ ἀκουτισθὲν στοχασάμενος, καὶ πρὸς τὴν πηγὴν στέλλει καὶ ὕδωρ λαμβάνει. (*MTh* 3, 2)
> Y en cuanto se despertó del sueño llegó a la conclusión de que lo que había oído era la realidad, no un sueño, y acudió a la fuente y tomó agua.

En la *Vida de Nicón Metanoeite* (=*VNM*), escrita muy probablemente hacia la mitad del siglo XI,[31] también encontramos idéntica fórmula. En realidad, existen dos versiones de esta vida, una más extensa, la editada por Sullivan, y otra más breve. En nuestro caso haremos alusión a la versión extendida de la misma. Aquí, de nuevo en los dos pasajes destacados aparece la fórmula fija de negar el sueño, para afirmar que lo contemplado había tenido lugar en la vida real (ὕπαρ, οὐκ ὄναρ). En el primero de los casos, sin embargo, no se trata de una aparición de un santo sino de una visión nocturna del propio San Nicón. En el segundo caso, sin embargo, sí que aparece relatado en el contexto de una aparición del santo. El milagro

[29] A.-M. Talbot, *Anonymous Miracles of the Pege*, in A.-M. Talbot – S. F. Johnson, *Miracle Tales from Byzantium* (*Dumbarton Oaks Medieval Library*, 12), Cambridge – London, 2012, pp. 203-297.

[30] A.-M. Talbot, *The anonymous Miracula of the Pege shrine in Constantinople*, en *Paleoslavica*, 10 (2002), pp. 222-228.

[31] D. F. Sullivan, *The life of Saint Nikon* (*The Archbishop Iakovos Library of ecclesiastical and historical sources*, 14), Brookline, 1987, pp. 9-18; J. O. Rosenqvist, *The Text of the Life of St Nikon 'Metanoeite' Reconsidered*, en J. O. Rosenqvist (ed.), *Λειμών. Studies presented to L. Rydén on his Sixth-Fifth Birthday* (*Studia Byzantina Upsaliensia*, 6), Uppsala, 1996, pp. 93-111.

narra el indigno comportamiento de un cobrador de impuestos (κουβικουλάριος) enviado por el emperador al monasterio de San Nicón. Este demandaba unas deudas a los responsables del santuario, llegándolos a colocar incluso bajo arresto. Ante tal injusticia, el santo se le aparece y le ordena liberar a los responsables del santuario y dejar de manchar la reputación del templo. La respuesta del heraldo imperial es la esperada y a la mañana siguiente ordena liberar a los responsables del santuario y acude al propio santo a pedir perdón y hacerle una ofrenda para aplacar su ira.

> Καὶ δὴ ἀναστὰς καὶ τὸν ὕπνον ἀποτιναξάμενος, ὕπαρ οὐκ ὄναρ ἦν τὸ φανέν· (*VNM* 21, 16-17)
> Y una vez despierto y sacudido del sueño, lo que se le apareció era la realidad no un sueño.

> Ὡς γοῦν τοῦτο ᾔσθετο ὁ λοιπὸς ὅμιλος ὁ τῶν ἐν τῇ μονῇ ἀσκουμένων, καὶ τῷ ἁγίῳ σχετλιάζοντες ἔντευξιν προσαγηόχασιν, ἐκεῖνος εὐθὺς οὐ μέλλων ἦν, οὐδ᾽ἀποκνέων, ἀλλὰ νύκτωρ τῷ ἀναιδεῖ κουβικουλαρίῳ, ὕπαρ, οὐκ ὄναρ, φοβερὸς ἄγαν ἐπιφανείς, (*VNM* 58, 40-44)
> Cuando el resto del grupo de los ascetas del monasterio se enteraron de esto, lamentándose dirigían sus súplicas al santo, y aquel no se retrasó un instante, ni se echó atrás, sino que de noche se apareció muy temible al desvergonzado cubiculario en la realidad, no en sueños.

Con la finalidad de destacar los efectos reales de la aparición, encontramos un pasaje similar en la *Vida de Cosme Melodio y Juan Damasceno* (=*VCMJD*), dos santos de la época del período iconoclasta.[32] En realidad, como señala Detorakes, existen un total de 5 *vitae* de Juan Damasceno y su hermano adoptivo Cosme compiladas entre los siglos XI y XII.[33] El pasaje destacado, perteneciente a la *vita* atribuida a Miguel Sincelo por Papadopoulos-Kerameus,[34] relata la aparición en un contexto onírico del rey David al damasceno. El hagiógrafo se sirve una vez más de la fórmula fija ὕπαρ, οὐκ ὄναρ.

> Ἐπαγρυπνῶν γάρ ποτε ὁ Ἰωάννης καὶ τὰ τοῦ θεοπάτορος Δαυὶδ μελετῶν λόγια καὶ ἐνηδόμενος αὐτοῖς, ὕπαρ, οὐκ ὄναρ, αὐτὸν τὸν προφήτην ἑώρακε καὶ βασιλέα, βασιλικὴν πορφύραν καὶ διάδημα φοροῦντα· (Sync. *VCMJD* 274, 8-10)
> Entonces Juan mientras se despertaba, se ocupaba en las palabras del hijo de Dios David y se regocijaba en ellas, en realidad, no en sueños, vio al mismísimo profeta y al rey, portando la púrpura y la diadema imperiales.

[32] S. A. Paschalides, *The Hagiography of the Eleventh and Twelfth Centuries*, in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume I: Periods and Places*, Farnham – Burlington, 2011, pp. 148-149.

[33] T. Detorakes, *Κοσμᾶς ὁ Μελωδός, Βίος καὶ ἔργο*, en *Ἀνάλεκτα Βλατάδων*, 28 (1979), pp. 15-80; F. Kolovou, *Vita des Johannes von Damaskus und des Kosmas Melodos im Codex Atheniensis BN 321 (BHG 844a)*, en *Byzantina*, 23 (2002-2003), pp. 7-11.

[34] A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας …, Vol. IV*, St. Petersburg, 1897, pp. 271-302.

Del último tercio del siglo XIII datan los *Milagros de Demetrio* escritos por Juan Estauracio.[35] Encontramos aquí 22 milagros atribuidos al santo, la mayoría de ellos reelaborados a partir de las colecciones de milagros antiguas.[36] En el pasaje señalado se relata una clásica escena de curación del santo durante el sueño, cuyos efectos se observan en la vida real, por lo que Estauracio recurre a la clásica fórmula fija ὕπαρ, οὐκ ὄναρ.

> Ἐπεὶ δὲ ἀκριβέστερον ὅσον ἑαυτὸν ῥωννύμενον ὑπεγίγνωσκε καὶ τὴν ὁλομέλειαν κούφως ἔχοντα μάλα καὶ στερεῶς καὶ ὕπαρ, οὐκ ὄναρ τὴν θαυματουργίαν ἑώρα τοῦ μάρτυρος, ὡς εἶχε τάχους ἀνέθορε τῆς στρωμνῆς καὶ τοῖς ἅλμασι πᾶσιν ἐδημοσίευε τὸ τεράστιον· (Staur. *MD* 7, 13-16)
> Y cuando se dio cuenta claramente de cuan animoso se sentía él mismo y de que sentía su cuerpo muy ligero y robusto, vio que el milagro del mártir era la realidad, no un sueño, de modo que saltó de un brinco de la cama y mostró públicamente a todos el prodigio con sus saltos.

En otro texto hagiográfico en el que podemos apreciar una vez más esta dicotomía ὄναρ/ὕπαρ es en los *Milagros de Eugenio de Trebisonda* compuestos por Juan Lazarópulo en la segunda mitad del siglo XIV.[37] En dos pasajes en los que se describen sendas apariciones del santo se recurre a este tópico para hacer destacar el tipo de aparición que el hagiógrafo describe. En el primer caso, el santo se le aparece a un tal León Fotino para indicarle cuál era la fecha de su nacimiento, el 24 de Junio, y pedirle que, para conmemorar dicha efeméride, celebraran la correspondiente festividad en su santuario. En esta primera ocasión el hagiógrafo afirma que la visión se había producido más bien en la vida real y no tanto en sueños recurriendo a la variante con μᾶλλον:

> ἐγγὺς γεγονὼς τῆς μυρορρόου σοροῦ τοῦ ἁγίου καὶ μικρὸν ἀφυπνώσας, ὄναρ, ἢ μᾶλλον ὕπαρ, ὁρᾷ τὸν στεφανίτην Εὐγένιον λαμπρότατόν τε καὶ φῶς ἀπαυγάζοντα, (Laz. *MET* 1, 42-45)
> Al acercarse al ataúd del santo del que fluye el mýron[38] y dormirse ligeramente, vio en sueños, o más bien en la realidad, al coronado Eugenio brillando sobremanera y resplandeciendo con una luz,

[35] I. Dujčev, *A quelle époque vécut l'hagiographe Jean Staurakios?*, en *AB*, 100 (1982), pp. 677-681.

[36] J. Iberites, *Λόγος εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου Δημητρίου*, en *Μακεδονικά*, 1 (1940), pp. 334-376.

[37] J. O. Rosenqvist, *The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. A Critical Edition with Introduction, Translation, Commentary and Indexes* (*Acta universitatis Upsaliensis*, *Studia byzantina Upsaliensia*, 5), Uppsala, 1996, pp. 30-36.

[38] Se trata de un bálsamo, una especie de aceite oloroso que exudaban los féretros, iconos o relíquias de los Santos de época bizantina y que era utilizado con fines curativos: B. Caseau, *Parfum et guérison dans le christianisme ancien: des huiles parfumées des médecins au myron des saints byzantins*, in V. Boudon-Millot – B. Pouderon (ed.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris, 2005, pp. 141-192.

En otro milagro más adelante, un general llamado Metodio, irrumpe por la fuerza en el santuario para pasar la noche en el monasterio, a pesar de la negativa del abad, y se instala incluso junto a tres de sus compañeros en algunas de las alcobas reservadas para el descanso de los monjes al cuidado del mismo. Al describir la aparición del santo Lazarópulo recurrirá una vez más a esta fórmula. Sin embargo, en este caso, como sucedía en los *Milagros de Ciro y Juan* (52, 23-24), el hagiógrafo marca la diferencia entre las apariciones habituales del santo, aquellas que se producirán en sueños, de las más extraordinarias, aquellas que se producen en la realidad, algo en lo que Lazarópulo hace especial hincapié al añadir el sintagma (δὴ καὶ αἰσθητῶς πάντῃ). En cuanto a su elección formular, se decanta en este caso por la negación del sueño con el añadido de la adversativa ἀλλά.

> ἐφίστανται τοίνυν οἱ τρεῖς ἀθληταὶ καὶ ὁ μέγας ἐν μάρτυσιν Εὐγένιος τούτῳ τῷ δυσπειθεῖ καὶ ἀτάκτῳ Μεθοδίῳ· ἐφίσταται δὲ οὐκ ὄναρ οὐδ'ὡς ἐν ὕπνοις, ὡς εἴωθεν ἐν ἄλλοις τοῦτο ποιῶν, ἀλλ'ὕπαρ δὴ καὶ αἰσθητῶς πάντῃ, καὶ φησὶ πρὸς ἕνα τῶν συνάθλων. (Laz. *MET* 5, 636-639)
> Los tres atletas y el grande entre los mártires Eugenio se le aparecieron entonces a aquel desobediente y sinvergüenza de Metodio. Y se le apareció no en un sueño, o como si estuviera durmiendo – como tiene por costumbre las veces que hace este tipo de cosas –, sino en la realidad y de modo completamente perceptible, y dijo a uno de sus compañeros.

4. Conclusiones

En total hemos podido rastrear 21 pasajes extraídos de textos hagiográficos, en los que se manifiesta explícitamente la oposición entre los vocablos ὄναρ y ὕπαρ que aparecía ya en el pasaje homérico al que remitíamos en primera instancia. De estos 21 pasajes que hemos analizado se colige que, en términos generales, el uso de este tópico en los textos hagiográficos bizantinos tiene dos finalidades principales siempre dentro de un contexto onírico. Por un lado, en nueve de estos pasajes se hace referencia o se debate acerca de un hecho que parece haber acontecido o contemplado en sueños (ὄναρ) pero cuyos efectos son del todo reales (ὕπαρ) (*MT* 9, 54; 18, 19; 29, 39-40; *TT* 18; *VLS* 24, 3-7; 26, 7-10; *VF* 38, 15-18; *MTh* 3, 2; Staur. *MD* 7, 13-16). Por el otro, tendríamos la referencia a la calidad de la aparición del santo o de algún otro personaje de la narración, según estos se aparecieran en sueños o durante la vigilia (*MT* 14, 32; *MCJ* 4, 20-21; 52, 23-24; *MD(B)* 216, 7-9; 231, 29-30; *VCNM* 31; *VIC* 90, 10-11; *VNM* 21, 16-17; 58, 40-44; Sync. *VCMJD* 274, 8-10; Laz. *MET* 1, 42-45; 52, 23-24).

En un contexto como el de los milagros de los santos en el que, como comentábamos en la primera parte de nuestro artículo, el sueño jugaba un

papel fundamental como canal de curación, no es extraño que la aparición del santo se produzca mediante esta vía. Sin embargo, en los doce pasajes restantes que forman nuestro *corpus* de estudio la aparición se produce en la realidad (ὕπαρ), y no en sueños (ὄναρ). De hecho, de especial interés a este respecto son el segundo de los pasajes de los *Milagros de Ciro y Juan* (52, 23-24) y el segundo de los *Milagros de Eugenio de Trebisonda* de Juan Lazarópulo (5, 636-639). En ambos se diferencian dos tipos de apariciones del santo, unas, las más habituales, las que se producen en sueños (ὄναρ) y, otras, las más extraordinarias las que tienen lugar en la vigilia (ὕπαρ), en lo que supone una muestra del uso de un lenguaje especializado para describir este tipo de epifanías.

Desde el punto de vista lingüístico, ya hemos ido señalando a lo largo del pasaje las tres variantes principales de este tópico que se convierten en fórmulas fijas de carácter adverbial y que sirven para negar el sueño y reivindicar la aparición del santo en la realidad. Además de los pasajes de los *Milagros de Tecla* donde se juega con la oposición de estas dos nociones antagónicas (*MT* 14, 32 y 18, 19), observamos el uso de la fórmula simple ὕπαρ, οὐκ ὄναρ en un total de nueve pasajes (*MT* 9, 54; 29, 39-40; *VF* 38, 15-18; *MTh* 3, 2; Staur. *MD* 7, 13-16; *VIC* 90, 10-11; *VNM* 21, 16-17; 58, 40-44; Sync. *VCMJD* 274, 8-10), de la variante οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ en siete (*MCJ* 4, 20-21; 52, 23-24; *MD(B)* 216, 7-9; 231, 29-30; *VCNM* 31; *TT* 18; Laz. *MET* 52, 23-24) cuatro de ellos con la preposición κατά (*MD(B)* 216, 7-9; 231, 29-30; *VCNM* 31; *TT* 18) y por último de la oposición entre ambos términos marcada con μᾶλλον (ὄναρ μᾶλλον ὕπαρ) que se da en tres casos (*VLS* 24, 3-7; 26, 7-10; Laz. *MET* 1, 42-45), uno de ellos sin el uso de la preposición κατά.

Con estos elementos en juego, cualquiera de los pasajes antes discutidos podría ser considerado como una reminiscencia homérica de *Od.* 21, 547 (οὐκ ὄναρ, ἀλλ'ὕπαρ). Llegados a este punto es necesario dirimir si es posible postular una influencia directa de Homero en todos y cada uno de los pasajes traídos a colación o si, por el contrario, se debería más bien al recurso a un *topos* retórico propio de los géneros hagiográficos y utilizado en el contexto de la aparición sobrenatural de un personaje, normalmente el santo.

En nuestra opinión la respuesta es bastante clara, pues estamos ante el uso de un tópico profusamente explotado en la literatura hagiográfica bizantina y utilizado en un contexto concreto como lo es el de la aparición del santo o a la referencia a las consecuencias de una visión producida en sueños. La primera razón que nos empuja a inclinarnos por la segunda de las dos opciones planteadas es la dificultad de rastrear la influencia de Homero o de otros autores clásicos en todos y cada uno de los textos, cuyos pasajes

hemos analizado. De hecho, tan sólo en la *Vida y milagros de Santa Tecla* y en los *Milagros de Eugenio de Trebisonda* de Lazarópulo la presencia de diferentes citas homéricas nos podría llevar a pensar en una eventual influencia directa del texto homérico.

En origen, el hecho de que en Homero, así como en otros autores tardíos como por ejemplo el mencionado Elio Aristides, aparezca esta oposición para relatar una visión onírica, hace posible que esta misma fórmula aparezca y se vaya consolidando dentro de la tradición retórica, cuyos cánones seguirán vigentes en el ámbito de la literatura bizantina y, en especial, de la hagiografía. La segunda razón para considerarlo así radica precisamente en el hecho de que estos textos hagiográficos, tanto vidas como colecciones de milagros muestran un fuerte componente retórico y se construyen a través de imágenes y motivos recurrentes y de toda una serie de tópicos utilizados en contextos narrativos precisos y de manera sistemática como muestra Pratsch.[39] Teniendo en cuenta este factor, no sería extraño que, siguiendo modelos retóricos concretos, se utilizara este mismo tópico dentro de la misma tradición literaria, la de relatar la vida y los milagros del santo.

La tercera razón tiene que ver con el uso de este tópico y su materialización en las tres fórmulas de carácter adverbial (ὕπαρ, οὐκ ὄναρ / οὐκ ὄναρ, ἀλλ'ὕπαρ / ὄναρ, μᾶλλον ὕπαρ) y fijo que se utilizan en los textos hagiográficos destacados. El empleo de estas fórmulas denota el carácter eminentemente retórico de su uso. Además, por si fuera poco, contamos además con la clarificadora aclaración del hagiógrafo de la *Vida de San Nicolás de Mira*, quien añade el ya comentado ὡς φέρει εἰπεῖν después de haber utilizado dicha fórmula, una interpolación del autor que, desde nuestro punto de vista, se debe interpretar como una alusión a la constante repetición de esta fórmula en este tipo de textos, algo que, probablemente era también de sobra conocido por sus lectores. Además, la posibilidad de que esa interpolación estuviera refiriéndose al pasaje de Homero es bastante remota ya que en ningún caso respeta la literalidad de *Od.* 21, 547.

Obviamente el sentido de la expresión nunca varía, siempre se utilizará para negar el sueño y hacer hincapié en lo real de la situación, pero la manera de expresarlo sí que diferirá considerablemente según los casos y según el hagiógrafo tenga la intención de recrearse más o menos añadiendo elementos a una oposición que para el lector debería ser absolutamente transparente. Así, esta variedad, manteniendo siempre la misma carga semántica, se aleja de la literalidad de una influencia directa y se acerca más al influjo de una tradición literaria concreta y especializada. Por lo tanto, el uso recurrente de esta oposición entre ὕπαρ y ὄναρ formaría parte de todos esos recursos

[39] PRATSCH, *Der hagiographischen Topos* [ver n. 4].

retóricos de los que los hagiógrafos bizantinos se suelen servir con profusión, en este caso para la descripción de un tipo de escena muy concreto: la visión en sueños o la aparición en el mismo de la figura del santo.

Ángel Narro
Universitat de València
Angel.Narro@uv.es

Summary

In many descriptions of dream visions of Saints in Byzantine hagiography an allusion appears to consider the scene a mere dream (ὄναρ) or rather a real vision (ὕπαρ). Even though this opposition was inherited from classical literature – it was created in Homeric poetry – its use was further developed in Byzantine Saints' lives and collections of miracles as a rhetorical device to describe a nightly apparition of a Saint. Our article aims to analyse the three different formulae used to express the opposition between the two terms (ὕπαρ, οὐκ ὄναρ / οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ / ὄναρ, μᾶλλον ὕπαρ) and also the different contexts in which these formulae are found.

STRUCTURE DES TRENTE DEGRÉS DE L'*ÉCHELLE* DE JEAN DU SINAÏ : LIBELLÉS DES TITRES ET PHRASES CONCLUSIVES[1]

Le livre de l'*Échelle*, ouvrage ascétique composé au VII[e] s. par Jean higoumène du Sinaï nommé Climaque, présente une structure complexe constituée de plusieurs pièces : des textes liminaires (*Prologue* : *BHG* 882f ; *Index* : *PG* 88, 629A:1-C:6 ; *Préface* : *BHG* 882a ; *Vie* de Climaque : *BHG* 882 et 882b ; *Lettre* de Jean de Raïthou et *Réponse* de Jean du Sinaï : *BHG* 883d) ; la partie centrale des discours ascétiques (*CPG* 7852) ; la *Table rétrograde*[2] et le discours *Au pasteur* (*CPG* 7853). Une analyse des trente degrés de l'*Échelle* conduit à repérer d'autres éléments structuraux – les titres des degrés[3] et leurs phrases conclusives – qui se différencient du corps du texte principal par leur mise en forme dans les *codices*. Ces pièces qui encadrent chaque degré, en leur début et en leur fin, apparaissent essentielles dans la construction de l'*Échelle (Κλίμαξ)*, en ce qu'elles enchaînent les discours en trente marches. Le présent article s'attache à retracer l'histoire textuelle de ces « pièces de structuration » par le biais d'approches paléographique et philologique et en propose une première édition critique.

Le *corpus* des manuscrits grecs de l'*Échelle* s'élève, selon mon dernier décompte, à 485 *codices* du IX[e] au XIX[e] s.[4] Les résultats présentés ci-après

[1] Le contenu de cet article se base, pour partie, sur ma thèse de doctorat intitulée « L'*Échelle* de Jean du Sinaï dans la tradition byzantine : le *corpus* manuscrit, les scholies, le *Commentaire* d'Élie de Crète », rédigée sous la direction de Monsieur le Professeur Bernard Flusin et soutenue à la *Sorbonne Université* le 6 juin 2018.

Je remercie Monsieur le Professeur Peter Van Deun d'avoir accepté de lire la présente étude et lui suis très reconnaissant pour ses remarques et ses corrections.

[2] L'édition critique de cette *Table* est en cours de préparation dans le cadre de mes recherches.

[3] Les intitulés des degrés dans l'*Index* ne reprennent pas toujours à l'identique les libellés des titres tels qu'ils figurent dans le corps du texte de l'*Échelle*. Une étude ultérieure sera consacrée à l'analyse comparative entre l'*Index*, la *Table rétrograde* et les libellés des titres des degrés.

[4] Sur la base des données Pinakes et des vérifications effectuées dans de nombreux catalogues, le nombre de manuscrits qui comportent le texte intégral de l'*Échelle* (hors cas de mutilation) est de 485 *codices* (91 datés ; 12 non conservés). Il convient de compléter ce décompte par : 17 cahiers ou folios cotés qui sont constitués de fragments de l'ouvrage de Climaque ; près de 100 *codices* contenant des recueils ascétiques où se trouvent divers extraits tirés de l'*Échelle* ; et plus de 180 *codices* dans lesquels on lit des citations de l'*Échelle* incorporées dans diverses collections. Il faut également mentionner : 5 *codices* comportant certaines pièces liminaires du livre de l'*Échelle* ; 2 *codices* comportant le discours *Au*

Byzantion 88, 365-422. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285457

sont tirés de l'analyse du début de la tradition manuscrite de l'*Échelle*, en prenant en compte les manuscrits les plus anciens, datables du IXe au XIIIe s. et quelques manuscrits postérieurs, soit 233 *codices* (dont la plupart ont été consultés directement sur les originaux).[5]

1. Les libellés des titres des degrés du livre de l'*Échelle*

a. *Des discours-ascensions au nombre de trente*

La partie principale du livre de l'*Échelle* est constituée de discours dont les libellés débutent tous par le mot « περὶ… » lequel annonce le thème abordé : une pratique ascétique,[6] un vice[7] ou une vertu.[8] Dès le IXe s., le libellé du titre placé au début des trente discours[9] contient la mention de Λόγος ἀσκητικός.[10] Ce titre général peut figurer accompagné d'un sous-titre

pasteur ; 12 *codices* où se trouvent des scholies à l'*Échelle* précédées de quelques mots liminaires des passages commentés ; 19 *codices* du *Commentaire* sur l'*Échelle* rédigé par Élie de Crète (+ 1 *codex* qui contient des extraits de ce *Commentaire*) ; 1 témoin du *Commentaire* sur l'*Échelle* de Nicéphore Calliste Xanthopoulos ; 1 *codex* qui comporte un *Commentaire* anonyme sur l'*Échelle*.

[5] Les manuscrits copiés entre le XIIIe et le XIVe siècles étant difficilement datables, seulement quelques-uns d'entre eux ont été examinés ; certains *codices* datés des XIVe et XVIe ss. ont été également pris en compte.

[6] Il est à remarquer que l'intitulé se rapportant au contenu du 1er degré de l'*Échelle* « περὶ ἀποταγῆς… » est aussi celui de la 1ère *Doctrine* de l'abbâ Dorothée (Dorothée de Gaza, *Œuvres spirituelles*, Introduction, texte grec, traduction et notes par L. Regnault et J. de Préville (*SC*, 92), Paris, 1963, p. 161) et du 1er *Discours* d'Isaac de Ninive (éd. M. Pirard, *Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, Λόγοι ἀσκητικοί*. Ἅγιον Ὄρος : Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων, 2012, p. 213).

[7] Les intitulés des degrés 8, 13, 14, 16, 22 à 23 (ce dernier étant composé de deux parties) évoquent les huit vices (à l'exception de λύπη) identifiés par Évagre et mentionnés dans les titres de son traité *De octo spiritibus malitiae* : *CPG* 2451 (la liste des vices est également reproduite dans : *Practicus* : *CPG* 2430 ; *Tractatus ad Eulogium* : *CPG* 2447 ; *De vitiis quae opposita sunt virtutibus* : *CPG* 2448). Les titres des degrés 9 (« περὶ μνησικακίας ») et 12 (« περὶ ψεύδους ») de l'*Échelle* mentionnant deux vices absents de la liste évagrienne sont identiques à ceux des *Doctrines* 8 et 9 de Dorothée de Gaza (pp. 280, 294).

[8] La formulation des titres traitant des vertus est très semblable à celle des titres des chapitres (2, 6, 10, 12, 14, 15, 16, 17) dans les *Apophtegmes* (éd. J.-C. Guy, *Les Apophtegmes des pères, Collection systématique*, chapitres I–IX, X–XVI [*SC*, 387], Paris, 1993, pp. 124, 314 ; *SC*, 474 [Paris, 2003], pp. 14, 208, 252, 284, 390) et des titres des *Discours* d'Isaac de Ninive (selon la numérotation de l'édition de Marcel Pirard : 19, 55, 58, 60, 62, 66 et 68 ; pp. 390, 692, 708, 720, 735, 773, 788).

[9] Ce titre ne doit pas être confondu avec les titres placés au début du livre de l'*Échelle*, avant ou parmi les textes liminaires, lesquels présentent une grande diversité dans la tradition manuscrite.

[10] La notion de « Λόγος » figure dans le titre des trente discours dès le VIIIe s., comme l'atteste le témoin le plus ancien comportant un fragment du début du texte du 1er degré de l'*Échelle*, *Sinaiticus ΜΓ* 71 (6 folios sont conservés), en onciales : « *Λόγος ὃν καὶ ἀπέστειλεν τῷ ἀββᾷ Ἰωάννῃ τῷ ἡγουμένῳ τῆς Ῥαϊθοῦ προτραπεὶς παρ'αὐτοῦ* » (*συντάξαι* : a été ajouté d'une main postérieure). P. G. Nikolopoulos, *Τὰ νέα εὑρήματα τοῦ Σινᾶ*, Ἀθῆναι, 1998, p. 125.

relatif au contenu du 1[er] degré consacré au renoncement, mais plus fréquemment ce sous-titre est omis. Dans les marges ou à côté des intitulés des discours (en caractères plus petits ou sous forme abrégée), sont ajoutés, le plus souvent écrits par la même main ou parfois par des mains postérieures, des termes qui viennent qualifier la nature de chaque exposé[11] : dès le IX[e] s., la notion la plus répandue est celle de λόγος (discours),[12] et moins rencontrée celle d'ἀνάβασις[13] (ascension) ; à partir du X[e]-XI[e] s. apparaît la notion de βαθμός[14] ou βαθμίς[15] (degré). On constate que les libellés des titres des 4[ème] et 5[ème] degrés peuvent même intégrer dans leurs formulations le terme d'ἀνάβασις,[16] de la même manière que cette notion est quelquefois jointe à l'intérieur du titre général des trente degrés.[17]

Selon les *codices*, ces qualificatifs peuvent ne marquer que certains titres des degrés ou être mentionnés indifféremment l'un pour l'autre.[18] Une notion peut même s'expliquer par une autre : « λόγος εἴτουν βαθμίς ».[19] De manière

[11] Ces qualificatifs sont absents dans certains *codices*. Cf. *Sinai. gr*. 417, du X[e] s. ; *Paris. gr*. 1259, a. 1516.

[12] Par exemple, presque tous les degrés sont désignés par la notion de λόγος dans les *codices* : *Sinod. gr*. 145 (Vlad. 184), a. 899 ; *Vat. gr*. 2085, du X[e] s. ; *Ambros*. M 45 sup. (511), du XI[e]-XII[e] s. ; *Dionys*. 66 (64), du XIII[e] s. ; *Koutloum*. 133, a. 1326. Dans plusieurs autres manuscrits, Λόγος n'accompagne que les intitulés de certains degrés : *Paris. gr*. 1069, fin IX[e] s. (degrés 3, 5 à 15) ; *Plut*. 9.3, du X[e]-XI[e] s. (degrés 2 à 6, 8 à 30) ; *Paris. gr*. 1067, du XI[e] s. (degrés 2, 3, 6 à 30) ; *Barocci* 77, du XI[e] s. (degré 2 à 8, 10, 25, 26, 27/2).

[13] Cf. trois *codices* anciens où ce terme se trouve intégré au début des intitulés des 4[ème] et 5[ème] degrés : *Pal. gr*. 49, du IX[e] s., ff. 20[r], 44[r] ; *Vat. gr*. 2059, du IX[e]-X[e] s., ff. 19[r], 44[r] ; *Sinai gr*. 421, du X[e] s., ff. 24[r], 52[v]. Dans d'autres manuscrits, les occurrences d'ἀνάβασις sont plus nombreuses : *Sabait*. 364, du XI[e] s. (degrés 1, 5 à 9, 13 et à la fin des degrés 21 à 25) ; *Paris. gr*. 1065, du XII[e] s. (degrés 5 à 9 et 13) ; *Vatop*. 368, mars 1294 (degrés 9, 11 à 13, 18 à 30) ; *Oxon. Crist Church Coll. gr*. 63, a. 1356 (presque tous les degrés).

[14] Notamment, *Chis. gr*. 7 (R.IV.7), du X[e]-XI[e] s., ff. 27[r], 72[v], 73[v], 75[v], 81[v] (degrés 3, 18 [*cod*. 17], 19 [*cod*. 18], 21 [*cod*. 20], 24) ; *Cript*. B. α. VIII (*gr*. 277), du XI[e] s., f. 171[v] (30[ème] degré) ; *Barocci* 138, du XI[e] s. (degré 11 à 13, 16, 18 à 20, 22, 23, 26, 30) ; *Athen. Boul*. 63, fin XI[e] s., ff. 61[v], 62[v] (16[ème] et 17[ème] degrés) ; *S. Annis Kyriakou* 3 (84), du XII[e] s. (degrés 2, 5 à 30) ; *Vat. gr*. 734, a. 1291 (degrés 3 à 30).

[15] *Vat. gr*. 410, du XIII[e] s., ff. 155[r], 156[v] (notion ajoutée aux intitulés des 2[ème] et 3[ème] degrés), *Ambros*. G 20 sup. (387), du XIV[e] s., f. 17[v] (notion de βαθμίς ajoutée au titre du 2[ème] degré).

[16] Dans 11 sur 17 manuscrits de l'édition critique établie dans cet article, on lit le mot ἀνάβασις rattaché au libellé du titre du 5[ème] degré ; dans 5 manuscrits parmi les 11 on le trouve également dans le titre du 4[ème] degré.

[17] *Sabait*. 364 (f. 8[r]) et *Barocci* 77 (f. 17[v]), du XI[e] s. ; *Paris. gr*. 1065, du XII[e] s., f. 14[r] (en marge).

[18] *Coisl*. 263, 4.4.1059 (« βαθμός » : degré 7 ; « λόγος » : degrés 11 à 14) ; *Ross*. 251, du XI[e] s. (« λόγος » : degrés 1, 3, 22 ; « ἀνάβασις » : degrés 2, 4 à 11, 13, 15, 17 à 22, 23 sur le blasphème à 30 ; « βαθμός » : degrés 12, 14, 16) ; *Karakall*. 33 (144), du XIII[e] s. (« λόγος » : degrés 2, 3, 6 à 8, 14, 21 et 28 ; « βαθμός » : degrés 10 à 13, 16, 18, 19, 22, 23, 27, 29 et 30).

[19] Cf. *Stavronik*. 30, 23.2.1324, f. 145[r] ; *Athen. EBE* 2621, du XV[e] s., f. 13[v]. Dans le codex *Vat. gr*. 1081, du XIII[e] s., le titre du 20[ème] degré porte à la fois deux notions : « βαθμὸς λόγος » (f. 110[v]).

générale, l'usage de l'ensemble de ces termes à l'intérieur du même manuscrit laisse transparaître deux logiques : celle d'un traité fait d'une succession de discours et celle d'un ouvrage conçu comme l'ascension d'une échelle, degré par degré.[20]

Ces discours-ascensions ont aussi pour spécificité de porter un numéro, tracé le plus souvent en chiffre ou quelquefois écrit en toutes lettres. L'édition présentée ci-après montre combien la numérotation des degrés est rendue complexe par le fait qu'elle ne couvre pas tous les libellés débutant par « περὶ… » dans le but de maintenir le nombre total de trente degrés. En effet, certains degrés comportent un sous-titre, non-numéroté, dans le corps de leur texte. Le 3ème degré inclut ainsi deux parties, l'une sur l'exil, l'autre sur les songes : dans quelques manuscrits, le sous-titre sur les songes est rattaché explicitement au 3ème degré par l'indication : « ἐκ τοῦ αὐτοῦ τρίτου λόγου ».[21] Le 26ème degré est composé de trois parties : les deux types de discernement et la *récapitulation* ; un titre final est ajouté à la suite du texte de la *récapitulation* pour marquer l'unité de ce 26ème degré.[22] Le 27ème degré est aussi composé : il traite de l'hésychia comme annoncé dans le titre principal, mais aussi de ses différents aspects introduits par un sous-titre dans la suite du texte.

L'attribution de numéros aux titres des degrés et les regroupements thématiques au sein d'un même degré assoient la structure de l'*Échelle* faite de trente degrés, comme le prouve l'ensemble des manuscrits examinés.

Quelques exceptions sont néanmoins à relever. Certaines s'expliquent par l'inattention des copistes : les numéros ont été confondus,[23] ou omis,[24] ou quelquefois écrits d'une encre différente pouvant témoigner de l'intervention

[20] Dans certains *codices*, à la fin de chaque degré figurent des représentations d'échelles dont le nombre de marches correspond au numéro du degré : *Vat. gr.* 2059, du IXe-Xe s. ; *Athen. EBE* 307, du Xe s. (dessins d'une échelle à la fin des huit premiers degrés) ; *Coisl.* 263, 4.4.1059 (des moines tiennent les barreaux d'une échelle) ; *Reg. gr.* 41, 6.8.1092 (dessins absents à la fin des degrés : 5 (*cod.* 6), 26, 28 et 30) ; *Ambros.* B 80 sup. (107), du XIe s. ; *Meg. Laur.* Γ 121 et *Paris. gr.* 2643, du XIIe s.

[21] *Sinai. gr.* 417, du Xe s., f. 27r ; *Plut.* 9.3, du Xe-XIe s., f. 34r ; *Barocci* 77 (f. 40v), *Sabait.* 364 (f. 19v), *Ross.* 251 (f. 32r), du XIe s.

[22] *Vat. gr.* 2059, du IXe-Xe s., f. 146r ; *Barocci* 138, du XIIe s., f. 136r. Le 26ème degré n'est cependant pas toujours considéré comme étant composé des trois parties : dans le *codex Sinai. gr.* 421 au sous-titre du 26ème degré est donné le chiffre 27 (f. 147v) et la *récapitulation* porte le chiffre 28 (f. 157v).

[23] Par exemple, *Sinod. gr.* 145 (184), a. 899 (f. 103r : le 26ème degré porte le numéro 25 ; f. 114r : à la deuxième partie du 26ème est attribué le numéro 26) ; *Barb. gr.* 331, du XIe-XIIe s. (f. 157v : le 26ème degré porte le numéro 25 ; f. 189v : au 27ème degré est donné le numéro 26).

[24] Exemples : *Paris. gr.* 1069, fin IXe s. : les degrés de 18 à 24 ne portent pas de numéro ; *Sinai. gr.* 421, du Xe s. : les numéros 5, 7, 8, 22, 26, 28 à 30 sont absents ; *Sinod. gr.* 479 (187), du XIIe s. : les numéros de 1 à 4 sont omis ; *Barb. gr.* 309, du XIIe s. : absence de numéro à partir du 18ème degré ; *Ottob. gr.* 256, du XIIIe s. : absence des numéros 18, 20, 27 à 30.

de mains postérieures.[25] D'autres cas semblent attester d'une intention de proposer une autre symbolique. Ainsi, dans un recueil ascétique incluant l'*Échelle*, le *Sabaiticus* 157, datable du X[e] s., la numérotation des discours de Climaque se poursuit curieusement jusqu'au numéro 33, le dernier étant donné au discours *Au pasteur*.[26] Dans deux autres manuscrits, *Pluteus* 7.20, du XII[e] s., et *Vindobonensis theologicus gr*. 194, du XIII[e] s., on retrouve également 33 numéros.[27] Le nombre 33 pourrait renvoyer à l'âge du Christ crucifié ; ce décompte est cependant en contradiction avec l'*Épilogue* qui annonce explicitement que le trentième degré de l'*Échelle* est à mettre en rapport avec le nombre trente qui symbolise la plénitude de l'âge du Christ.[28]

b. *Huit modèles d'organisation des libellés*

Sur la base des 233 *codices* du *corpus* examiné ont été distinguées différentes combinaisons des libellés : d'abord des titres des 22[ème] et 23[ème] degrés, qui présentent une grande diversité attestée dans les manuscrits les plus anciens ; puis, des intitulés des 16[ème] et 17[ème] degrés dont la numérotation évolue à partir du XI[e] s.

Le premier critère discriminant porte sur l'organisation des libellés des titres des 22[ème] et 23[ème] degrés dans lesquels sont traitées trois passions : la vaine gloire, l'orgueil et le blasphème. Les variantes s'organisent en fonction de la question suivante : comment la tradition manuscrite repartit les trois thèmes en deux degrés tout en gardant trois discours intitulés περὶ… et relie en conséquence ces trois passions.

L'intitulé du 22[ème] degré présente deux formes : simple, lorsqu'il annonce la vaine gloire abordée dans ce degré (« de la vaine gloire aux multiples formes ») ; et composée, lorsqu'il annonce deux vices, la vaine gloire et l'orgueil (« de la vaine gloire aux multiples formes et du fol orgueil »), le dernier étant traité dans le degré suivant. La réunion ou la séparation de ces vices correspond à deux schémas de décompte évoqués par Jean du Sinaï au début du 22[ème] degré : l'un est à huit nombres, où la vaine gloire est séparée

[25] *Athen. EBE* 268, du XI[e]-XII[e] s. (ff. 172[r], 174[v], 178[r] et 180[r] : les numéros 17 à 20 ont été ajoutés postérieurement) ; *Mosq. RGB* F. 270 60 (*gr*. 125), du XII[e] s. (les numéros 1 à 7, encre différente) ; *Perus*. F 53 (379), du XIV[e] s. (les numéros 9, 14, 16, 23, encre différente).

[26] Ce manuscrit propose un décompte qui lui est propre. Du 5[ème] au 15[ème] degré, on remarque un décalage d'une unité dans les nombres (le 5[ème] est compté 6[ème] etc.) ; le 16[ème] degré ne porte pas de numéro ; les secondes parties des 26[ème] et 27[ème] degrés portent leurs propres numéros ; l'intitulé du discours *Au pasteur* reçoit le numéro 33.

[27] Aux deuxièmes parties des 23[ème], 26[ème] et 27[ème] degrés sont donnés leurs propres numéros ; la *récapitulation* porte également un numéro ; le 30[ème] ne porte aucun numéro.

[28] Voir l'édition critique de l'*Épilogue*.

de l'orgueil ; l'autre comporte sept nombres, où ces deux passions sont réunies. Climaque exprime sa « confiance » (πείθομαι) envers le second schéma composé de sept vices,[29] en se référant à Grégoire le Théologien[30] et probablement en opposition au schéma d'Évagre des huit mauvaises pensées.[31] Cependant, seulement dans 48 parmi les 233 manuscrits examinés (et dans la traduction syriaque de l'*Échelle*), les vices de vaine gloire et d'orgueil sont réunis sous un libellé composé du titre du 22ème degré.

L'incohérence entre la préférence manifestée par Climaque et la tradition manuscrite de l'*Échelle* a été remarquée au XIe-XIIe s. par un scholiaste anonyme de l'*Échelle*. Celui-ci signale au début du 23ème degré portant sur l'orgueil (sous le numéro 22 dans sa copie) que la séparation des deux vices dans des degrés différents est à mettre sur le compte des copistes, alors que selon la conviction de Jean du Sinaï (« πείθεσθαι τούτῳ ὁμολογήσας »), le degré sur l'orgueil « devrait être rattaché » au degré sur la vaine gloire (le 21ème selon sa numérotation) qui sera le seul « chapitre » ; mais dans ce cas, il faut « diviser à nouveau, peut-être, à un autre endroit » (« … μήποτε οὖν ἀπὸ τῶν γραφόντων ἐγένετο τοῦτο, ὡς δέον τῷ εἰκοστῷ πρώτῳ καὶ τοῦτον [βαθμὸν] συνάπτεσθαι ὡς κεφαλαίῳ· ἀλλαχοῦ δὲ πάλιν ἴσως χρὴ διαιρεῖν »).[32] Cette autre division est en effet nécessaire pour maintenir le nombre total de trente degrés.

Quant au libellé du discours sur l'orgueil, celui-ci présente lui aussi, dans la tradition textuelle, deux formes : l'une simple, « de l'orgueil » ; l'autre composée, « du fol orgueil dans lequel il est traité des pensées impures de

[29] Il est impossible d'identifier quels sont les six premiers vices selon le contenu de l'*Échelle*, puisque Climaque traite, avant la vaine gloire, douze vices en leur consacrant un discours propre : colère (degré 8) ; ressentiment (degré 9) ; médisance (degré 10) ; bavardage (degré 11) ; mensonge (degré 12) ; acédie (degré 13) ; gourmandise (degré 14) ; luxure (degré 15) ; amour de l'argent (degré 16) ; insensibilité (degré 18) ; sommeil (degré 19) ; pusillanimité (degré 21).

[30] Cf. « Τινὲς μὲν ἰδιαιρέτῳ τάξει καὶ λόγῳ τὴν κενοδοξίαν παρὰ τὴν ὑπερηφανίαν φιλοῦσιν ὁρίζειν· ὅθεν καὶ ὀκτὼ τοὺς τῆς κακίας λογισμοὺς πρωτεύοντας καὶ ἐπιτρόπους λέγουσιν εἶναι. Ὁ δὲ θεολόγος Γρηγόριος καὶ ἕτεροι ἑπτὰ πάλιν τούτους ἐξέδωκαν· οἷς ἔγωγε μάλιστα συντίθεσθαι πείθομαι ». *PG* 88, 948D:11-949A:3. Sous l'appellation de Grégoire de Théologien, il faut probablement comprendre Grégoire le Grand (*Morale sur Job* 31, 45 ; *Pastoral* 10) et non Grégoire de Nazianze (cf. Saint Jean Climaque, *L'Échelle sainte* / Traduction française, introduction et notes par le Père Placide Deseille [*Spiritualité Orientale*, 24], Abbaye de Bellefontaine, 2017, p. 223).

[31] Cf. *De octo spiritibus malitiae* (voir plus en détails dans la note 7). Cette opposition peut être accentuée par un passage du 14ème degré où Climaque considère Évagre comme « le plus fou des fous » (« ἐψεύσθη ὁ δείλαιος τῶν ἀφρόνων φανεὶς ἀφρονέστερος ») en critiquant son conseil de réduire le repas à du pain et à de l'eau (*PG* 88, 865A:12-B:3 ; cf. *Pratic*. 16).

[32] Cf. *Coisl*. 262, du XIe-XIIe s., f. 91r. Élie de Crète reproduit cette scholie dans son *Commentaire* (voir ce passage, par exemple, dans le témoin le plus ancien de son œuvre : *Plut*. 9. 11, du XIIe s., f. 201r).

blasphème ». La forme composée du titre paraît trouver sa justification dans le fait que le blasphème traité dans le discours suivant doit être rattaché à l'orgueil pour se conformer au schéma symbolique des sept vices préféré par Climaque. La forme simple du titre conduit à un schéma des huit ou neuf passions : huit, lorsque la vaine gloire est reliée avec l'orgueil ; et neuf, lorsqu'ils sont séparés. Dans la tradition manuscrite, seulement 47 parmi les 233 *codices* examinés présentent la forme composée.

Enfin, le libellé du discours sur le blasphème présente presque toujours la forme simple, « des pensées impures de blasphème » ; il peut inclure la mention d'orgueil : « des pensées impures de blasphème suivies de l'orgueil souillé » dans quelques rares cas (dans cinq manuscrits grecs[33] et dans la traduction syriaque, selon les témoins du VIIIe-IXe s.).

Les intitulés sur l'orgueil et le blasphème posent une difficulté de numérotation. Lorsque le discours sur l'orgueil est annoncé dans l'intitulé du degré sur la vaine gloire, il peut porter le numéro 22 (répété donc deux fois) et le discours sur le blasphème recevoir le chiffre 23.[34] Quand ce dernier est rattaché à celui sur l'orgueil, il peut porter le chiffre 23 (répété là aussi deux fois).[35] Dans les cas de formes simples des intitulés, le numéro 23 peut être attribué au discours sur l'orgueil aussi bien qu'à celui sur le blasphème, et figuré à nouveau deux fois.[36] Dans certains manuscrits, le discours sur le blasphème reçoit le chiffre 24, le degré suivant porte alors le même numéro pour aboutir à un total de trente degrés.[37] Parfois le discours sur le blasphème est dépourvu de numéro.[38]

Le second critère discriminant pour l'organisation des libellés des titres concerne les 16ème et 17ème degrés qui traitent d'un couple vice-vertu. L'intitulé du 16ème degré a deux formes : simple, lorsqu'il annonce « l'amour de l'argent » ; ou composée, lorsqu'il annonce « la non-possession dans lequel il est traité de l'amour de l'argent » (ou dans l'ordre inverse : l'amour de l'argent et la non-possession). Ces deux formes n'ont pas de répercussions sur l'intitulé du 17ème degré dans la plupart des cas.

[33] *Athen. EBE* 405 et *Pal. gr.* 380, du XIe s. ; *Sinod. gr.* 144 (188), du XIe-XIIe s. ; *Reg. gr.* 78, du XIIIe-XIVe s. ; *Meg. Laur.* B 101, a. 1305.

[34] *Sabait.* 364, du XIe s., f. 104r (ἐκ τοῦ εἰκοστοῦ τρίτου λόγου suit l'intitulé du degré consacré au blasphème) ; *Paris. gr.* 1065, du XIIe s., f. 193v.

[35] *Sinai. gr.* 417, du Xe s., f. 148r ; *Ross.* 251, du XIe s., f. 166r.

[36] *Pal. gr.* 49, du IXe s., f. 103v ; *Plut.* 9.3, du Xe-XIe s., f. 207v (le chiffre κγ΄ est corrigé par une autre main en κδ΄, ou inversement κδ΄ en κγ΄).

[37] *Ibèr.* 415, 31.1.985, f. 105r ; *Sinai. gr.* 421 (f. 120v) et *Vat. gr.* 2085 (f. 125v), du Xe s. ; *Iber.* 739, du XIIe s., f. 78r. Dans le *codex Koutloum.* 6, du XIe s., ce degré est marqué par deux numéros qui figurent en marge, 23 et 24 (f. 176v).

[38] Par exemple, *Vat. gr.* 2059, du IXe-Xe s., f. 105r ; *Coisl.* 263, 4.4.1059, f. 98r ; *Barocci* 77 (f. 198v) et *Paris. gr.* 1067 (f. 118v), du XIe s. ; *Paris. gr.* 1259, a. 1516, f. 133v.

Au début du 16ème degré Climaque explique l'ordre selon lequel il s'apprête à exposer le vice de l'amour de l'argent et la vertu de la non-possession : « Nous traiterons, comme il me semble, un peu de la maladie, et ensuite, brièvement du remède ».[39] Du 8ème au 15ème degré de l'*Échelle* les vices et les vertus opposées ont été traités de concert à l'intérieur de chaque degré. Le 16ème degré est le seul dans lequel Climaque annonce qu'il traite le couple vice-vertu en deux parties clairement distinctes sans conclure cependant qu'ils font l'objet de deux discours successifs. Dans 185 parmi les 233 manuscrits examinés le 16ème degré, intitulé par un libellé simple ou composé, est explicitement séparé du degré suivant, qui porte le numéro 17. Dans les 48 manuscrits restants, à partir du XIe s., les 16ème et 17ème degrés sont réunis sous le même numéro 16 : le libellé du titre du 16ème degré annonce le couple vice-vertu et celui du discours suivant est raccroché au précédent par l'indication « ἐν τῷ αὐτῷ » ou est complètement absent.[40] On peut noter que l'avantage de ne pas attribuer de numéro au discours sur la non-possession résout la difficulté de la numérotation des trois discours traités dans les deux degrés 22 et 23. En effet, le 18ème degré reçoit alors le numéro 17, 19 à 23 deviennent 18 à 22, et le discours sur le blasphème reçoit ainsi un numéro propre, le 23ème.

Selon les deux critères ci-dessus exposés, le *corpus* manuscrit examiné se partage en huit modèles dont sept sont attestés à la même époque dès le IXe-Xe s., et le huitième apparaît à partir du XIe s.

Un exemple de l'organisation de ces libellés attesté à une époque plus ancienne que le début de la tradition grecque est fourni par la traduction syriaque, probablement d'origine sinaïtique, telle qu'elle est conservée dans les deux manuscrits : *Londinensis*, *Bibliothecae Britannicae, syr*. 703 (VIIIe-IXe s.) et 704 (a. 817, copié à Édesse). Dans ces derniers, les libellés des titres des 16ème, 17ème, 22ème et 23ème degrés sont les suivants :

– 16ème degré : ܕܫܬܥܣܪ ܥܠ ܡܪܘܩܘܬܐ ܘܥܠ ܪܚܡܬ ܟܣܦܐ ܠܡܐܬܐ
– 17ème degré : ܕܫܒܥܣܪ ܥܠ ܡܪܘܩܘܬܐ
– 22ème degré : ܕܥܣܪܝܢ ܘܬܪܝܢ ܥܠ ܫܘܒܚܐ ܣܪܝܩܐ ܗܠܝܢ ܕܡܘܬܐ ܘܪܡܘܬܐ ܕܠܐ ܪܝܫܐ

[39] Cf. « …περὶ τῆς νόσου, εἰ δοκεῖ, μικρά, εἶθ'οὕτως περὶ τῆς ὑγείας βραχέα διαλάβωμεν » (*PG* 88, 924D:1-2).

[40] Cette caractéristique a été signalée par Robert Devreesse comme celle d'une recension du moine Grégoire. R. Devreesse avait repéré huit manuscrits présentant cette organisation dans ses deux catalogues (1937 sur le fonds grec de la Vaticane et 1945 sur le fonds Coislin) : *Vat. gr*. 391, 392, 393, 410, 451, 509 ; *Coisl*. 88 et 89 (ce dernier manuscrit contient le texte du *Commentaire* d'Élie de Crète sur l'*Échelle*).

– 23ème degré : ܪܡܘܬܐ ܥܠ ܘܬܠܬܐ ܕܥܣܪܝܢ
– sans numéro : ܕܢܩܦܝܢ ܕܡܓܕܦܢܘܬܐ ܡܚܫܒܬܐ ܠܐ ܢܟܦܬܐ ܥܠ
ܠܪܡܘܬܐ ܛܢܦܬܐ

Cet exemple rend compte de l’ancienneté des formes composées de certains intitulés. On retrouve ces dernières dans certains manuscrits grecs, bien que la formulation à l’identique des cinq libellés syriaques pris ensemble ne se rencontre dans aucun manuscrit grec examiné :

– 16ème degré : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς (20 *codices* : à partir du IXe-Xe s.)
– 22ème degré : περὶ πολυμόρφου κενοδοξίας καὶ ἀκεφάλου ὑπερηφανίας (39 *codices* : à partir du IXe-Xe s.)
– sans numéro : περὶ τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας ἐπακολουθούντων τῇ μιαρᾷ ὑπερηφανίᾳ
(6 *codices* : à partir du XIe s.)

Pour mettre en évidence le jeu des huit modèles identifiés, les critères retenus peuvent être présentés sous forme de deux matrices.

Matrice pour les variantes dans les trois intitulés couvrant les 22ème et 23ème degrés (les numéros donnés à ces intitulés ne sont pas pris en compte dans cette systématisation en raison de leur extrême diversité dans les manuscrits) :

1 – deux libellés composés : la vaine gloire et l’orgueil ; l’orgueil et le blasphème ; un libellé simple : le blasphème ;
2 – un libellé composé : la vaine gloire et l’orgueil ; deux libellés simples : l’orgueil, le blasphème ;
3 – un libellé simple : la vaine gloire ; un libellé composé : l’orgueil et le blasphème ; un libellé simple : le blasphème ;
4 – trois libellés simples : la vaine gloire, l’orgueil et le blasphème.

Matrice pour les variantes dans les intitulés des 16ème et 17ème degré :

X – l’intitulé du 16ème degré est composé, incluant la non-possession et l’amour de l’argent (ou dans l’ordre inverse) ; le 17ème degré est intitulé : la non-possession, et porte son numéro ;
Y – l’intitulé du 16ème degré est simple, annonçant l’amour de l’argent ; le 17ème degré est intitulé : la non-possession, et porte son numéro ;
Z – l’intitulé du 16ème degré est composé, incluant l’amour de l’argent et la non-possession ; le 17ème degré est raccroché au précédent par l’intitulé débutant ἐν τῷ αὐτῷ… ou est dépourvu de titre, et porte aussi le numéro 16 (ou aucun numéro).

Les huit modèles peuvent alors être codifiés de la façon suivante :

MODÈLE 1_X (8 *codices* : le plus ancien est le *Sinaiticus gr*. 417, du Xe s.)[41]

– 16ème degré : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας
– 17ème degré : περὶ ἀκτημοσύνης
– 22ème degré : περὶ τῆς πολυμόρφου κενοδοξίας καὶ ἀκεφάλου ὑπερηφανίας
– numéro varie : περὶ ἀκεφάλου ὑπερηφανίας ἐν ᾧ καὶ περὶ τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας
– numéro varie : περὶ τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας

MODÈLE 2_X (18 *codices* : le plus ancien est le *Parisinus gr*. 1069, fin IXe s.)

– 16ème degré : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας (ou dans l'ordre inverse)
– 17ème degré : περὶ ἀκτημοσύνης
– 22ème degré : περὶ τῆς πολυμόρφου κενοδοξίας καὶ ἀκεφάλου ὑπερηφανίας
– 22ème degré : περὶ ὑπερηφανίας
– 23ème degré : περὶ τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας

MODÈLE 2_Y (23 *codices* : les plus anciens sont les *codices* du Xe s. : *Athous, Monè Ibèrôn* 414, *Athous, Monè Koutloumousiou* 18, *Franzonianus Urbani* 29 et *Londinensis Add*. 17471)

– 16ème degré : περὶ φιλαργυρίας
– 17ème degré : περὶ ἀκτημοσύνης
– 22ème degré : περὶ πολυμόρφου κενοδοξίας καὶ ἀκεφάλου ὑπερηφανίας
– 22ème degré : περὶ ὑπερηφανίας
– 23ème degré : περὶ τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας

MODÈLE 3_X (17 *codices* : le plus ancien est le *Vaticanus gr*. 2059, du IXe-Xe s.)

– 16ème degré : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας (ou dans l'ordre inverse)
– 17ème degré : περὶ ἀκτημοσύνης
– 22ème degré : περὶ τῆς πολυμόρφου κενοδοξίας
– 23ème degré : περὶ τῆς ἀκεφάλου ὑπερηφανίας ἐν ᾧ καὶ περὶ τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας
– 23ème degré : περὶ τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας

41 La liste complète du classement des 233 manuscrits selon les huit modèles figure à la fin de cet article.

MODÈLE 3_Y (22 *codices* : le plus ancien est le *Gudianus gr*. 41, du X[e] s.)

- 16[ème] degré : περὶ φιλαργυρίας
- 17[ème] degré : περὶ ἀκτημοσύνης
- 22[ème] degré : περὶ τῆς πολυμόρφου κενοδοξίας
- 23[ème] degré : περὶ τῆς ἀκεφάλου ὑπερηφανίας ἐν ᾧ καὶ περὶ τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας
- 23[ème] degré : περὶ τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας

L'édition *princeps* de 1633 préparée par M. Rader (reprise dans *PG*) remplit les critères qui définissent ce modèle 3_Y. Le *Monacensis gr*. 25, ca. a. 1550, *codex* cité par M. Rader comme ayant été consulté par lui, présente les mêmes libellés des titres que ceux retenus dans son édition.

MODÈLE 4_X (58 *codices* : le plus ancien est le *Mosquensis, Musei Historici, Sinod. gr*. 145 [184], a. 899)

- 16[ème] degré : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας (ou dans l'ordre inverse)
- 17[ème] degré : περὶ ἀκτημοσύνης
- 22[ème] degré : περὶ τῆς πολυμόρφου κενοδοξίας
- 23[ème] degré : περὶ ὑπερηφανίας
- numéro varie : περὶ τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας

Cf. ces intitulés dans l'édition de l'archimandrite Ignace (basée sur le *codex Athous, Monè Stauronikèta* 30, a. 1324, qui appartient à ce modèle).[42]

MODÈLE 4_Y (39 *codices* : le plus ancien est *Vaticanus Palatinus gr*. 49, fin IX[e] s.)

- 16[ème] degré : περὶ φιλαργυρίας
- 17[ème] degré : περὶ ἀκτημοσύνης
- 22[ème] degré : περὶ τῆς πολυμόρφου κενοδοξίας
- 23[ème] degré : περὶ ὑπερηφανίας
- numéro varie : περὶ τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας

MODÈLE 4_Z (48 *codices* : le plus ancien est *Athous, Monè Megistès Lauras* B 72, a. 1005)

- 16[ème] degré : περὶ φιλαργυρίας ἐν ᾧ καὶ περὶ ἀκτημοσύνης
- 16[ème] degré : ἐν τῷ αὐτῷ περὶ ἀκτημοσύνης (ou aucun titre)
- 21[ème] degré : περὶ τῆς πολυμόρφου κενοδοξίας

[42] *Κλῖμαξ τοῦ Ἰωαννου τοῦ Σιναΐτου*. Εισαγωγή, κείμενον, μετάφρασις, σχόλια, πίνακες υπό αρχιμ. Ιγνατίου. Ωρωπός : Ιερά Μονή του Παρακλήτου, Athènes, 1978 (1989, 1994, 1997).

– 22ème degré : περὶ ὑπερηφανίας
– 23ème degré : περὶ τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας.

L'édition du moine athonite Sophronios (basée principalement sur le *codex Dionys*. 66 [64], du XIIIe s.),[43] ainsi que l'édition du *Commentaire* de Nicéphore Calliste Xanthopoulos sur l'*Échelle*,[44] remplissent les critères de ce modèle.[45]

2. Les phrases conclusives des degrés et l'*Épilogue* de l'*Échelle*[46]

a. *Les conclusions démarquant les degrés*

Dans la tradition manuscrite de l'*Échelle*, dès le IXe-Xe s., la plupart des degrés s'achèvent par une phrase conclusive.[47] La mise en forme de ces conclusions dans les *codices* ressemble à celle des titres des degrés[48] : elles ont été recopiées en lettres onciales[49] ou écrites de la même encre que celle des titres[50] ; quelquefois elles ont été déplacées dans les marges.[51] Il ne faut pas les confondre avec les titres placés à la fin des degrés, contenus dans certains manuscrits.[52]

[43] *Κλῖμαξ τοῦ Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου*. Κείμενον ἐπὶ τῇ βάσει χειρογράφων τῆς ἐν Ἄθω ἱερᾶς μονῆς ἁγίου Διονυσίου. Πρῶτον ἐκδοθὲν ὑπο Σωφρονίου ἐρημίτου… Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1883 (plusieurs rééditions en Grèce : 1959, 1970).

[44] *Νικηφόρου Καλλίστου Ξανθοπούλου. Ἐξήγησις σύντομος εἰς τὴν Κλίμακα τοῦ Ἰωάννου // μὲ μέριμνα καὶ φροντίδα τῶν: Μητροπολίτου Νικοπόλεως Μελέτιου, Ἀρχιμανδρίτου Σάββα Δημητρέα, Ἀρχιμανδρίτου Βαρνάβα Λαμπρόπουλου. Ἀπὸ τὸν κώδικα 1 τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Νικοπόλεως (Codex Unicus)*, Preveza, 2002, 574 pp. (*editio princeps*).

[45] Dans l'édition du moine Sophronios, l'intitulé du 22ème degré comporte un adjectif : « περὶ ἀκεφάλου ὑπερηφανίας » (p. 109).

[46] Les phrases conclusives sont présentes dans la traduction syriaque ; leur édition et comparaison avec la version grecque méritent une étude particulière.

[47] On note seulement deux exceptions : dans le *codex Pal. gr*. 380, du XIe s., on trouve ces phrases conclusives seulement à la fin du 1er et 2ème degrés ; et dans le *codex Vallicel*. B 85, du XIIIe s., où les conclusions n'ont pas été recopiées.

[48] La mise en forme des phrases conclusives dans 17 *codices* choisis pour la présente édition est décrite dans le répertoire figurant ci-après.

[49] Par exemple : *Pal. gr*. 49, du IXe s. ; *Sinod. gr*. 145 (184), a. 899 ; *Barocci* 134, a. 948 ; *Athen. EBE* 307, du Xe s. ; *Sinai. gr*. 416, du Xe s. ; *Barocci* 163, du XIe s.

[50] À l'encre rouge : *Sinod. gr*. 479 (187) et *Paris. gr*. 2643, du XIIe s. ; *Vat. gr*. 1081, a. 1243 ; *Marc. gr*. II. 44 (coll. 952), du XVIe s. ; mais aussi à l'encre dorée (*Vatop*. 376, du XIe-XIIe s.) et à l'encre bleue (*Vatop*. 348, du XIIIe s.).

[51] *Sabait*. 157, du Xe s. ; *S. Sepul*. 21, a. 1080 ; *Philipp*. 1494 (90), du XIe s., f. 22r ; *Vat. gr*. 390, du XIe s., f. 15v ; *Ambros*. H 35 sup. (428), début XIIe s., f. 94r ; *Meg. Laur*. B 84, du XIIe s., f. 13r.

[52] Les *codices* comportant les titres à la fin de plusieurs degrés sont indiqués dans la liste figurant à la fin de cet article.

Ces phrases conclusives incitent les lecteurs à entreprendre une ascension spirituelle marche par marche et présentent ainsi les discours du livre comme les degrés constituant « une échelle intelligible » (κλίμαξ νοερά[53]), selon l'expression de l'*Épilogue* figurant à la fin du 30ème degré.

Ces exhortations n'accompagnent pas exhaustivement chaque degré. Dans le *corpus* de manuscrits ici étudiés (à l'exception de certains manuscrits de Munich, *Monacenses gr*. 25, du XVIe s., 114, du XIVe s., 440 et 297, du XIIIe s.), à partir du 18ème degré, on ne lit pas de phrases conclusives à la fin des onze degrés suivants :

– 18ème degré (aucune exception identifiée en l'état de mes recherches) ;
– 19ème degré (exception : *Monac. gr*. 114, f. 103r, dont la phrase a été reprise dans l'édition de M. Rader : *PG* 88, 940A:1-2) ;
– 21ème degré (exception : *Monac. gr*. 440 (f. 106r) et *Monac. gr*. 297 (f. 162r), qui présentent des conclusions, mais différentes ; aucune des deux phrases n'est reprise dans l'édition de M. Rader) ;
– 22ème degré (exception : *Monac. gr*. 114, f. 111r, dont la phrase a été reprise par M. Rader : *PG* 88, 957A:1-2 ; *Monac. gr*. 25, f. 457r (271r), et *Monac. gr*. 297, f. 169r, présentent une autre conclusion, également reproduite comme une seconde phrase finale dans de l'édition : *PG* 88, 957A:3-4) ;
– degré consacré au blasphème (exception : *Monac. gr*. 114, f. 116v, dont la phrase a été reprise par M. Rader : *PG* 88, 980B:7-8) ;
– 24ème degré (exception : *Monac. gr*. 25, f. 462r [276r], dont la phrase a été reproduite dans l'édition : *PG* 88, 988A:11-12 ; et *Monac. gr*. 114, f. 119v, où l'on lit une conclusion reprenant partiellement la première phrase du 24ème degré : celle-ci ne se trouve pas chez M. Rader) ;
– première et deuxième parties du 26ème degré (exception : *Monac. gr*. 114, f. 143r et 154rv ; chacune de ces phrases collée à la suite de la première et de la deuxième partie du 26ème degré est reprise dans l'édition : *PG* 88, 1036C:8-10 et 1076B:1-3) ;
– première partie du 27ème degré (aucune exception) ;
– 28ème degré (exception : *Monac. gr*. 440, f. 169v, dont la phrase a été ignorée par M. Rader ; deux autres *codices*, *Sinaiticus gr*. 417, f. 226r, et *Coislinianus* 263, f. 142r, comportent également cette conclusion, le *Coislin* la complétant de l'indication : « vers iambiques »).

L'absence de phrases conclusives dans plusieurs degrés semble être compensée par la présence d'un titre final reprenant la formulation du titre

[53] Cf. *Epilogus*. *PG* 88, 1161A:12.

initial et placé à la fin du degré. On trouve fréquemment ce titre dédoublé pour les degrés 18 à 22, dépourvus de phrases conclusives. L'apparition de nouvelles conclusions dans des *codices* bavarois paraît manifester un effort de systématisation pour achever chaque discours par une formule d'exhortation.

De même que les titres des degrés, les phrases conclusives présentes dans l'édition de M. Rader sont celles contenues dans le *Monac. gr*. 25 ; les conclusions à la fin des degrés, absentes dans ce manuscrit, ont été reproduites, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, à partir d'un autre codex utilisé par l'éditeur, le *Monac. gr*. 114. Cependant, la phrase conclusive du 27ème degré, absente dans le *Monac. gr*. 25, mais présente dans le *Monac. gr*. 114 (f. 169r) n'a pas été prise en compte par M. Rader.

Quelques cas d'omissions des conclusions se rencontrent dans une dizaine d'autres manuscrits (le plus souvent à la fin des 14ème, 22ème, 23ème et 29ème degrés).[54] À l'inverse, dans le *Sinai. gr*. 417, on lit deux phrases finales supplémentaires : l'une est jointe à la suite de la phrase conclusive du 7ème degré et se rapporte au contenu du 5ème degré traitant de la pénitence (f. 89v) ; et l'autre, mise en vers dodécasyllabiques, figure à la fin de la deuxième partie du 26ème degré et introduit la *récapitulation* du contenu des degrés précédents (f. 198v).

b. *Les qualificatifs et la numérotation des phrases conclusives*

Les phrases conclusives jusqu'au 23ème degré (y compris le degré traitant du blasphème) sont composées de deux parties : un qualificatif antéposé (comportant ou non le numéro du degré achevé) et un énoncé formulé en quelques mots ; ces deux parties sont séparées par un point en haut. Les conclusions présentes à la fin des 25ème et 27ème degrés (et dans un petit nombre de *codices*, du 28ème degré) se distinguent par leur forme poétique : elles sont toutes mises en vers dodécasyllabiques.

Le qualificatif introduisant chaque phrase conclusive désigne la nature du degré qui s'achève. Il varie d'un degré à l'autre, mais ces différentes formes se retrouvent à l'identique dans tous les *codices* examinés.

[54] Par exemple : *Vat. gr*. 2085, du Xe s., f. 128r (fin du 23ème degré) ; *Philoth*. 36 (35), du XIe s., f. 114v (fin du 14ème degré) ; *Paris. gr*. 1067, du XIe s., f. 111r (fin du 21ème degré), f. 115v (fin du 22ème degré) ; *Prag*. XXV C 24, du XIe-XIIe s. (fin des degrés 19 à 24) ; *Athen. EBE* 238, du XIIe s., f. 28r (fin du 1er degré), f. 33v (fin du 2ème degré) ; *Athen. EBE* 310, du XIIe s., f. 115r (fin du 16ème degré), f. 127r (fin du 22ème degré) ; *Mosq. RGB* F. 270, 60 (*gr*. 125), du XIIe s., f. 12v (fin du 4ème degré), f. 22v (fin du 5ème degré) ; *Vatop*. 368, mars 1294 (fin des degrés 14 et 29) ; *Docheiar*. 85, du XIIIe s., f. 88r (fin du 29ème degré) ; *Perus*. F 53 (379), du XIVe s., f. 23r (fin du 3ème degré), f. 85v (fin du 14ème degré).

La phrase conclusive du 1[er] degré peut débuter par l'un des trois termes suivants : dès le IX[e]-X[e] s., elle appelle ce degré λόγος ἀσκητικός[55] (« discours ascétique »), notion reprise du titre général des discours, sans mention de numéro et par conséquent sans référence à la montée d'une échelle ; la formulation la plus répandue dès le X[e] s., est πρώτη ἀνάβασις[56] (« la première ascension ») ou inversement ἀνάβασις πρώτη[57] ; ou bien, moins fréquemment mais aussi dès le X[e] s., la conclusion de ce degré est qualifiée de βαθμὸς πρῶτος[58] (« premier degré »). Dans certains manuscrits la phrase conclusive combine ces notions.[59] Dans le *codex Sabaiticus* 157, la conclusion du 1[er] degré est dénommée « épigramme » et évoque simultanément les notions de degré, de discours et d'ascension : « ἐπίγραμμα τῆς πρώτης βαθμίδος ἦτοι τοῦ α´ λόγου· ἀνάβασις πρώτη… ».[60]

Dans les conclusions du 2[ème] au 24[ème] degré, on relève plusieurs dénominations présentant des occurrences variables :

– ἀνάβασις (« montée ») : 5 occurrences (2[ème], 6[ème], 10[ème], 12[ème], 24[ème] degrés) ;
– βαθμός (« degré ») : 8 occurrences (4[ème], 5[ème], 8[ème], 9[ème], 11[ème], 20[ème], 22[ème] et 23[ème] degrés) ;
– δρόμος (« chemin ») : 1 occurrence (3[ème] degré) ;
– βάσις (« fondement ») : 1 occurrence (7[ème] degré) ;
– νίκη (« victoire ») : 3 occurrences (13[ème], 14[ème] degrés et celui du blasphème) ;
– ἔπαθλον (« prix pour la lutte ») : 1 occurrence (15[ème] degré) ;

[55] *Vat. gr.* 2059, du IX[e]-X[e] s., f. 12[v] ; *Barocci* 134, a. 948, f. 14[rv] ; *Sinai. gr.* 417, du X[e] s., f. 19[v] ; *Barocci* 77, du XI[e] s., f. 29[v] ; *Vat. gr.* 390, du XII[e] s., f. 15[v] ; *codices* du XII[e] s. : *Athen. EBE* 2089, f. 12[v] ; *Vatop.* 364, f. 16[v] ; *Paris. gr.* 862, f. 158[v] ; *Paris. gr.* 1202, f. 22[r] ; *Barb. gr.* 309, f. 20[r] ; *Ambros.* D 58 sup. (240), a. 1259, f. 15[r] ; *Paris. gr.* 865A, du XIV[e] s., f. 19[v].

[56] *Sinai. gr.* 421, du X[e] s., f. 16[r] ; *codices* du XI[e] s. : *Reg. gr.* 41, 6.8.1092, f. 16[v] ; *Koutloum.* 6, f. 99[r] ; *Philipp.* 1494 (90), f. 22[r] ; *Paris. gr.* 1062A, f. 11[v] ; *codices* du XI[e]-XII[e] s. : *Canon. gr.* 113, f. 24[r] et *Coisl.* 262, f. 11[v] ; *codices* du XII[e] s. : *Sinod. gr.* 479 (187), f. 15[v] ; *Paris. gr.* 2643, f. 11[r] ; *Petrop. gr.* 102, f. 12[v] ; *codices* du XIII[e] s. : *Vat. gr.* 1081, a. 1243, f. 16[v] ; *Athen. EBE* 302, f. 15[r] ; *Monac. gr.* 458, f. 18[r] ; *Paris. gr.* 1063, f. 12[v] ; *codices* après le XIII[e] s. : *Athen. EBE* 309, a. 1312, f. 19[v] ; *Paris. gr.* 452, mars 1538, f. 115[v].

[57] Cf. *Chis. gr.* 7 (R.IV.7), du X[e]-XI[e] s., f. 25[v] ; *Coisl.* 265, a. 1037, f. 20[v] ; *Pal. gr.* 380, du XI[e] s., f. 12[r] ; *Ambros.* M 45 sup. (511), du XI[e]-XII[e] s., f. 11[r] ; *Paris. gr.* 865, du XII[e] s., f. 15[r].

[58] *Metamorph.* 565, a. 969, f. 16[v] ; *Athen. EBE* 308, du XI[e] s., f. 23[v] ; *Sinod. gr.* 144 (188), du XI[e]-XII[e] s., f. 20[v] ; *Esphigm.* 2 (60), a. 1113, f. 17[r] ; *Vat. gr.* 734, a. 1291, f. 22[r] ; *Panormit.* XIII.F.13 (f. 13[v]) et *Paris. gr.* 1159 (f. 12[v]), du XIII[e] s.

[59] Diverses variantes de cette combinaison ont été identifiées : « λόγος ἀσκητικὸς πρώτη ἀνάβασις … » (*Paris. gr.* 1067, du XI[e] s., f. 15[r] ; *Muten.* α.U.9.16 (III C 15), du XIV[e] s., f. 21[r]) ; « λόγος ἀσκητικὸς ἀνάβασις α´ … » (*Paris. gr.* 1064, du XI[e] s., f. 19[v]) ; « βαθμὸς πρῶτος ἀνάβασις … » (*Petrop. gr.* 207, du XII[e] s., f. 13[v]).

[60] *Sabait.* 157, du X[e] s., f. 34[r].

– πάλη (« lutte ») : 1 occurrence (16ème degré) ;
– ἆθλον (« récompense ») : 1 occurrence (17ème degré) ;
– ἔργον (« travail ») : 1 occurrence (19ème degré).

À suivre ces qualificatifs, les degrés 2 à 12, mais aussi 20, 22 à 24 sont principalement déterminés comme des barreaux de l'échelle ; et les degrés 13 à 23/24 (sur le blasphème) sont tous désignés comme des étapes de la victoire dans le combat spirituel entre les vertus et les vices.

Concernant cette fois le contenu des phrases conclusives, les termes utilisés distinguent explicitement trois parties du livre de l'*Échelle* : la première inclut les sept premiers degrés dont les conclusions sont caractérisées par l'emploi des notions d'ascension (« ἐπιβεβηκώς », « ἀνῆλθες », « ἀναβάς »), de course (« τρέχων »), de fuite (« φεῦγε », « ἐκφυγών »), d'aide (« βοηθείτω ») ; la deuxième englobe les degrés 8 à 23 (avec celui qui aborde le blasphème) dont les phrases finales mettent l'accent sur la victoire (« νενίκηκεν », « νικήσας »), la force (« ἰσχύσας », « ἴσχυσεν ») dans le combat contre les passions, le détachement (« περιέκοψεν ») et l'acquisition (« κτησάμενος », « εἰληφώς ») des vertus ; et la troisième s'achève par les sept derniers degrés dont plusieurs sont marqués par des vers conclusifs qui louent et chantent les vertus. Ce constat rejoint l'idée défendue par Placide Deseille d'une tripartition de l'*Échelle*.[61]

Un manuscrit d'Athènes, *EBE* 310, du XIIe s., a pour particularité de contenir une version reformulée de presque toutes les phrases finales (1 à 15, 21, 23) en couplet de vers dodécasyllabiques ; le copiste semble avoir été influencé par les conclusions versifiées des derniers degrés.

Une autre caractéristique des phrases conclusives est de recevoir le numéro d'ordre du degré qui prend fin, le plus souvent écrit en toutes lettres et quelquefois tracé en chiffre. Les numéros donnés aux 3ème, 4ème et 5ème degrés sont explicitement renvoyés par leur auteur au symbolisme de la Trinité, des quatre Evangélistes et des cinq sens. La numérotation des degrés dans l'ensemble des phrases n'est pas exhaustive : les conclusions à la fin des degrés 13 à 17 ne sont presque jamais numérotées (dans l'édition de M. Rader, les phrases 13, 15 à 17 portent leurs numéros)[62] ; la phrase du 20ème degré est

[61] Dans *La dottrina spirituale di Giovanni Climaco* / *Giovanni Climaco e il Sinai*, Magnano, 2002, pp. 95-133) le Père Placide DESEILLE divise l'*Échelle* en trois parties correspondant aux trois étapes-clefs de la vie monastique : de 1 à 7, premiers pas dans l'ascèse ; de 8 à 23, lutte contre les passions ; de 24 à 30, perfection spirituelle. Karl KRUMBACHER (*Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München, 1897², pp. 143-144) regroupe les degrés de l'*Échelle* en deux parties : l'exposé sur les péchés (de 1 à 23) et l'annonce des vertus (de 24 à 30).

[62] Comme le montre la présente édition, uniquement deux manuscrits, le *Sinai. gr.* 417 et le *Paris. gr.* 1259, contiennent des numéros attribués à ces degrés ; le *Barocci* 138 donne le numéro seulement à la 13ème conclusion.

souvent privée de chiffre ; les six derniers degrés ne portent jamais de numéro et seulement l'*Épilogue* mentionne explicitement le numéro du 30ème degré. D'autres omissions de chiffres ont été repérées dans d'autres *codices* du *corpus* examiné.[63] Les pièces de « structuration » ne remplissent donc que partiellement leur rôle, puisque la présentation du texte sous forme d'une échelle à trente marches présente toujours des lacunes.

Les numéros des degrés tels qu'ils sont donnés dans les phrases conclusives correspondent à la numérotation des discours jointe aux titres laquelle, comme nous l'avons montré, varie selon les modèles des titres des 22ème et 23ème, 16ème et 17ème degrés. Le 22ème degré étant privé de conclusion, et les phrases des 16ème et 17ème degrés dépourvues de numéros (à part quelques rares exceptions indiquées plus haut), seule la phrase conclusive du 23ème degré abordant l'orgueil peut être mise en rapport avec les modèles. On constate que le numéro donné au degré de l'orgueil dans sa phrase conclusive varie bien selon ces modèles : la conclusion du 23ème degré porte le chiffre 22 (dans les cas de l'intitulé composé du 22ème degré) ou 23 (lorsque l'intitulé du 22ème degré est simple), bien que quelques exceptions soient à relever. Dans deux *codices*, le *Rossianus* 251 (4_{Y}) et le *Palatinus gr*. 49 (4_{Y}), qui présentent le titre simple du 22ème degré, cette phrase du 23ème degré est pourtant numérotée 22 ; dans le *Vaticanus gr*. 2059, cette même phrase est curieusement déplacée à la suite du degré précédent et par conséquence elle reçoit le chiffre 22.

L'interprétation du numéro huit attribué à la phrase finale du 8ème degré, consacré à l'absence de colère, présente un intérêt particulier ; en effet, elle est la seule parmi toutes les conclusions, y compris l'*Épilogue*, à avoir suscité un commentaire exégétique d'un scholiaste[64] repris et complété par Élie de Crète.[65] L'énoncé de cette phrase mentionnant le chiffre huit est énigmatique : celui qui a gravi le huitième degré (« ἐν ὀγδόῳ βαθμῷ ») et conquis la douceur, « celui-là a complètement surmonté les huit » (« τοὺς ὀκτὼ εἰς ἅπαν / ὑπεραναβέβηκεν »),[66] le texte n'indiquant pas à quoi renvoie ce

[63] Dans quelques manuscrits, certaines phrases conclusives ne portent pas de numéro : dans les *codices Chis. gr*. 7 (R.IV.7) du Xe-XIe s. et *Reg. gr*. 41, 6.8.1092, les numéros des degrés ne sont plus mentionnés à partir de la 13ème phrase conclusive ; dans le *codex Barb. gr*. 331, du XIe-XIIe s., on ne trouve pas de numéros à la fin des degrés 13 à 15.

[64] Le texte de cette scholie est reproduit selon le *codex Coisl*. 262, du XIe-XIIe s., f. 59r : « Ἴσως οὐ περίκειται ἄλλην ἀρετήν, δι'ἧς στεφανοῦται· ὁ δὲ ἐξ ἀγώνων τὴν ἀοργησίαν κτησάμενος καὶ τοὺς ὀκτὼ τῆς κακίας προστάτας, ἤγουν τὰ ὀκτὼ πάθη, κατηγωνίσατο· διὰ γὰρ ταπεινοφροσύνης τὸν θυμὸν ἀνελών, δι'αὐτῆς συνανεῖλε καὶ τὰ λοιπὰ πάθη » (dans le *Coisl*. 264, du XIVe s., f. 94v : le dernier mot πάθη est omis).

[65] Cf. *Plut*. 9.11, du XIIe s., f. 131rv (le paragraphe de cette explication proposée par Élie est mis à l'encre rouge et considéré donc comme la phrase conclusive du 8ème degré).

[66] Voir la présente édition des phrases conclusives (cf. *PG* 88, 836B:1-4).

dernier chiffre. Selon le scholiaste et Élie, « les huit » sont à interpréter comme les huit vices principaux, autrement dit les huit passions[67] (« τοὺς ὀκτὼ τῆς κακίας προστάτας, ἤγουν τὰ ὀκτὼ πάθη »), et non comme les huit premiers degrés de l'*Échelle*.[68] L'exégèse ne considère donc pas le huitième degré comme la suite des sept degrés précédents, ces derniers ne traitant pas des vices. L'interprétation du scholiaste s'appuie sur le modèle d'une échelle des vertus constituée de huit marches, dont seule la huitième (l'absence de colère) est mentionnée : les sept autres ne sont pas nommées, mais l'ensemble doit être compris par opposition aux huit passions, comme l'explique Élie à la fin de son interprétation : la gourmandise, la vaine gloire, l'amour de l'argent, la luxure, la tristesse, la colère, l'acédie et l'orgueil (« γαστριμαργία, κενοδοξία, φιλαργυρία, πορνεία, λύπη, ὀργή, ἀκηδία καὶ ὑπερηφανία »).[69]

On ajoutera à cette description des phrases conclusives une brève caractérisation de l'*Épilogue* qui constitue la conclusion du degré final de l'*Échelle* et dont le contenu entretient un lien étroit avec les formules finales des degrés. L'idée principale de ce texte incitant « les frères » à parvenir à la perfection du Christ est exprimée par les mêmes qualificatifs d'ascension et d'échelon (« ἀναβάσεις », « βαθμός »). De même que les phrases conclusives des degrés 1 à 4, 6 et 29 contiennent des citations néo et vétéro-testamentaires,[70] l'*Épilogue* est riche en références scripturaires.[71]

L'*Épilogue* est presque toujours placé à la fin des trente degrés[72] précédant ou suivant la citation de l'apôtre Paul « *Νυνί…ἀγάπη* » (1 Cor 13, 13) incorporée à la fin du 30ème degré.

[67] Cette interprétation ne correspond pas au schéma de sept vices préféré par Climaque (cf. notes 28, 29).

[68] Les traductions françaises ont compris ce passage comme une étape dans la succession des discours ; à cette fin, elles forcent le texte grec en changeant huit en sept : « toutes les sept autres (couronnes de vertus) » (trad. d'Arnaud d'Andilly, éd. 1688, p. 178) ; « chacun des sept autres degrés » (trad. du Père Placide Deseille, éd. 2007, p. 164). Cette erreur de traduction n'est pas faite dans les traductions de l'*Échelle* dans d'autres langues modernes : anglaise, italienne, russe.

[69] L'origine de ce schéma des huit passions n'est pas indiquée par Élie ; les sources principales se trouvent chez Évagre (cf. notes 7 et 31).

[70] Cf. Lc 9, 62 (1er degré) ; Gen 19, 26 (2ème degré) ; Pr 4, 27 (3ème degré) ; Io 20, 4 (4ème degré) ; Sir 7, 36 (6ème degré) ; Ps 112, 8 (29ème degré).

[71] Dans l'*Épilogue* sont cités les passages tirés des : Ps 83, 6 ; 17, 34 ; Is 2, 3 ; Hab 3, 19 ; Eph 4, 13.

[72] Dans deux *codices, Conv. Soppr.* 162, du Xe-XIe s. (f. 296rv) et *Meg. Laur.* B 30, du XIIe s. (f. 247v), l'*Épilogue* figure à la fin du discours *Au pasteur*. Dans certains cas, il est placé devant les trente degrés : *Coisl.* 88, du XIe s., f. 12r ; *Oxon. Crist Church Coll. gr.* 73, du XIVe s., f. 10r ; *Paris. gr.* 870, du XVe s., f. 7r. L'*Épilogue* est absent dans une dizaine de manuscrits non-mutilés : *Sinod. gr.* 313 (185), a. 992 ; *Athen. EBE* 307, du Xe s. (f. 265r : l'épilogue a été ajouté d'une main tardive du XIIe s.) ; *codices* du XIe s. : *Koutloum.* 53, *Paris. gr.* 1068, a. 1044 ; *Athen. EBE* 308 ; *Philoth.* 32 (34) ; *Kônstamonit.* 7 ; *Ambros.* B 80 sup. (107) ; *Ambros.* M 45 sup. (511), du XIe-XIIe s.

Dans un nombre restreint de manuscrits, à partir du XII[e] s. (cf. *PG* 88, 1160D:9-10), l'*Épilogue* porte un titre qui le présente comme une exhortation.[73] Également à partir du XII[e] s., dans cinq manuscrits repérés,[74] l'*Épilogue* est précédé d'un préambule composé sous forme d'un dialogue :

> ἐρώ(τησις)· ἡ προτροπὴ τίς; ἀπό(κρισις)· ἄνοδος τῶν βαθμίδων·
> ἐρώ(τησις)· ποίων; ἀπό(κρισις)· Κλίμακος ἐνθέου θεανόδου.
>
> (« Question : quelle exhortation ? Réponse : la montée des degrés.
> Question : lesquels ? Réponse : de l'échelle divine qui monte vers Dieu. »)

Dans certains *codices*, l'*Épilogue* est suivi par un titre marquant la fin des trente degrés : « τέλος τῶν τριάκοντα βαθμῶν ».[75]

Conclusion

Dans la tradition manuscrite de l'*Échelle* les deux types de pièces de « structuration », les intitulés des degrés et les phrases conclusives, sont traités de façon similaire comme des éléments para- (ou peri-) textuels distincts du corps du texte des discours et chargés de leur propre fonction dans l'organisation du livre.[76] Écrites en onciales et marquées par une couleur d'encre différente, elles sont en outre distinguées du texte principal au moyen de divers signes de séparation. Cette mise en forme identique provoque même des confusions de la part des copistes qui fusionnent certaines phrases conclusives avec le titre du degré qui les suit, les faisant passer en dessous de la ligne de séparation entre les degrés.[77]

[73] *S. Annis Kyriakou* 3 (84), XII[e] s., f. 160[v] ; *Sinod. gr.* 479 (187), du XII[e] s., f. 174[v] ; *Vatop.* 348, du XIII[e] s., f. 338[r] ; *Stavronik.* 30, 23.2.1324, f. 259[v]. Une variante de ce titre se trouve dans le *codex Paris. gr.* 1065, du XII[e] s. (f. 298[r], ajouté d'une main postérieure) : « *Προτροπὴ καὶ νουθεσία εἰς τὸ ἀναβῆναι ἐπ' αὐτὴν τὴν ἁγίαν Κλίμακα* ». L'*Épilogue* peut être également désigné comme une épigramme : « ἐπίγραμμα εἰς τὴν Κλίμακα » (*Athen. EBE* 310, du XII[e] s., f. 201[v]).

[74] *Vatop.* 360, du XII[e] s., f. 278[v] ; *Sinod. gr.* 480 (193), du XII[e] s., f. 387[r] ; *Oxon. Crist Church Coll. gr.* 80, du XIII[e]-XIV[e] s., f. 418[rv] ; *Athen. EBE* 311, a. 1332, f. 213[v] ; *Paris. gr.* 865A, du XIV[e] s., f. 220[r].

[75] Par exemple, *Barocci* 77, du XI[e] s., f. 306[v] ; *Cantabr. BU* Dd.3.50, du XII[e] s., f. 190[r] ; *Paris. gr.* 1070, du XII[e] s., f. 186[v] ; *Marc. gr.* 127 (coll. 390), du XIII[e] s., f. 124[v].

[76] On peut signaler le cas remarquable du *codex Conv. Soppr.* 406, du XV[e] s., qui contient la traduction latine du texte de l'*Échelle* : les titres et les phrases conclusives des degrés (traduits en latin) sont copiés également en grec. Cette insertion dans la traduction latine du texte grec non seulement des intitulés, mais aussi des conclusions souligne explicitement la structuration originelle du livre de l'*Échelle* composée de degrés bien distincts.

[77] *Vat. gr.* 2085, du X[e] s. ; *Paris. gr.* 1477, 7.7.1060 (à la fin des quatre premiers degrés) ; *Athen. Boul.* 63, du XI[e] s. ; *Prag.* XXV C 24, du XI[e]-XII[e] s. (à la fin des trois premiers et du 16[ème] degrés) ; *Scor.* X.III.6, a. 1107, f. 43[v] (à la fin du 5[ème] degré) ; *Madis.* 14, du XIII[e] s., f. 93[r] ; *Koutloum.* 133, a. 1326 ; *Perus.* F 53 (379), du XIV[e] s. (à l'exception des conclusions des 4[ème] et 6[ème] degrés). La phrase conclusive du 24[ème] degré dans l'édition de M. Rader

Les titres et les phrases conclusives des degrés contribuent à la construction de l'*Échelle*, d'une part en recourant à la terminologie de la montée, et d'autre part, en procédant à la numérotation des degrés. On constate néanmoins plus de richesse sémantique dans les conclusions (qui font mention des degrés, de l'ascension, du chemin, du fondement mais aussi de la victoire, du combat, de la récompense…) et une plus grande stabilité de leurs formulations transmises dans la tradition manuscrite. Les qualificatifs d'ascension et de gradation joints aux intitulés des discours ont été probablement inspirés par le lexique présent dans les phrases conclusives. Quant à la numérotation, celle-ci est systématique au niveau des titres, alors qu'elle est discontinue et lacunaire dans les conclusions des degrés.

Titres et conclusions ont par ailleurs leur propre logique narrative : les titres annoncent le thème principal du sujet traité par Climaque dans le discours, les conclusions décrivent une étape dans la progression spirituelle qu'elles présentent dans un style exhortatif.

Le dernier constat qui permette de mieux apprécier le rôle structurant de ces pièces consiste à remarquer que, si le vocabulaire utilisé se retrouve dans le texte même des discours de Jean du Sinaï,[78] à aucun moment ce dernier ne présente ses discours ascétiques comme une échelle constituée de trente marches. Dans la deuxième partie du 27ème degré, Climaque se qualifiant humblement d'architecte ignorant, dit construire une échelle de l'ascension et exhorte chacun à examiner sur quel degré il se trouve (« ὡς οὐ σοφὸς ἀρχιτέκτων κλίμακα ἀναβάσεως πεπελέκηκα, ἕκαστος δὲ λοιπὸν βλεπέτω ἐν ποίᾳ βαθμίδι ἕστηκεν »[79]). L'échelle que propose Jean du Sinaï est composée de huit marches, dont chacune désigne la raison ou l'objectif pour lesquels la voie ascétique de l'hésychia peut être suivie[80] (la version la plus complète du texte grec repose sur les *codices* : *Barocci* 138, *Coisl.* 263 et *Vat. gr.* 410) :

ἐξ ἰδιορυθμίας,	de la libre disposition,
διὰ δόξαν ἀνθρώπων,	à cause de la gloire humaine,

(*PG* 88, 988A:11-12) suit même l'intitulé du 25ème degré, confusion reprise du *Monac. gr.* 25, f. 462r (276r). Dans le *Coisl.* 263, la conclusion du 20ème degré remonte au niveau de l'intitulé du même degré.

[78] Le terme d'ἀνάβασις : cf. degrés 11, 15, 26, 27, discours *Au pasteur* (*PG* 88, 852B:15 ; 885A:5 ; 1064B:1) ; 1101B:3 ; 1204C:12 ; le terme de βαθμός : cf. degrés 4, 24, 25, 30, discours *Au pasteur* (*PG* 88, 696C:6 ; 980C:10) ; 992A:12 ; 1205A:2 ; les deux notions ensemble : cf. degrés 25, 27, 30 (*PG* 88, 1000A:5-7 ; 1105B:9-10 ; 1160C:7).

[79] *PG* 88, 1105B:8-11.

[80] Climaque précise ensuite que les sept premiers degrés « sont les œuvres de la semaine du monde présent » et que le huitième « porte le signe du monde à venir » (« αἱ μὲν ἑπτὰ τῆς ἑβδόμης, τοῦ νῦν εἰσιν ἐργασίαι· αἱ μὲν δεκταί, αἱ δὲ ἄδεκτοι· ἡ δὲ ὀγδόη δηλονότι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος σημαντικὴ ὑπάρχει » : *PG* 88, 1105B:15-C:3).

δι' ἀσθένειαν γλώσσης,	à cause de la faiblesse de la langue,
δι' ἀκρασίαν θυμοῦ,	à cause de l'intempérance de la colère,
διὰ πλῆθος προσπαθείας,	à cause de la multitude des passions,
ἵνα εὐθύνας τίσωσιν,	pour rendre les comptes,
ἵνα σπουδαῖοι γένωνται,	pour devenir fervents,
ἵνα πῦρ προσλάβωνται.	pour ajouter flamme.
Ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι,	*Les derniers seront les premiers,*
καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι.[81]	*et les premiers seront les derniers.*

Il est ainsi très vraisemblable que les libellés des trente titres et les phrases conclusives soient issues d'une élaboration rédactionnelle postérieure au texte propre de Jean du Sinaï tel qu'il a été envoyé au monastère de Raïthou et que ces éléments ont été ajoutés dans le but d'ordonner et de systématiser le texte d'origine sous forme d'une échelle graduée en trente marches. Cette élaboration secondaire reste partielle et lacunaire ; pour mieux retracer l'histoire rédactionnelle du livre il conviendra de compléter cette étude par celle de l'ensemble des pièces-annexes qui accompagnent le texte de Climaque.

3. Sigles et brèves descriptions des manuscrits choisis pour la présente édition

B – *Oxford, Bodleian Library, Barocci* 77

XIe s., parchemin, 205 × 160 mm, II + 334 ff. (ff. 1^{r}-3^{v}, mutilés), 21 lignes.

- modèle 2_{Y}.
- *décor* : quelques bandeaux du style Blüttenblatt (ff. 4^{r}, 17^{v}).
- *contenu* : textes liminaires (ff. 4^{r}-11^{r}, *Vie* de Climaque ; f. 11^{r}, *Prologue* ; ff. 11^{v}-12^{v}, *Index* ; ff. 12^{r}-13^{r}, *Préface* ; ff. 13^{r}-15^{r}, *Lettre* de Jean de Raïthou ; ff. 15^{r}-17^{v}, *Réponse* de Jean du Sinaï) ; trente degrés (ff. 17^{v}-304^{v}) ; *Table rétrograde* (ff. 305^{r}-306^{r}) ; *Épilogue* (f. 306^{rv}, *des.* τέλος τῶν τριάκοντα βαθμῶν) ; discours *Au pasteur* (ff. 306^{v}-331^{r}) ; scholies marginales écrites de trois mains ; schéma des vertus et texte anonyme sur la Trinité (f. 332^{r}).
- *termes ajoutés aux titres des degrés* : « ἀνάβασις » (notion incorporée dans l'intitulé des 1er et 5ème degrés) ; « λόγος » (degrés 1-8, 10, 25, 26, 27/2 ; main différente).
- *mises en forme des phrases conclusives* : en caractères normaux (à la suite du 27ème degré : en onciales) ; distinguées par deux points disposés verticalement et un tiré ondulé ; en carmin.

[81] Mt 19, 30.

C – *Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coislin* 263

a. 1059 (le 4 avril, le jour du Samedi Saint), copié par Théodule, hiéromoine du monastère de la Mère de Dieu de Salim en Cappadoce (f. 157^{v} : διὰ χειρὸς τοῦ ἐμοῦ Θεοδούλου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου Σαλὴμ ἀμφώτεροι (*sic* !) Καππαδόκαι ἐπὶ τῆς βασιλείας Ἰσαακίου τοῦ Κομνηνοῦ […] ͵ϛ φ ξ ζ´ ἰνδ. ιβ´ μηνὸς Ἀπριλίου δ´ ὥρας ζ´ τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ Σαββάτῳ) : *RGK*, II.161, parchemin, 220 × 165 mm, 165 ff. (perturbés), 20-28 lignes.

– modèle 2_{X}.
– *décor*[82] : représentation de deux échelles sur lesquelles les anges montent et descendent (ff. 10^{v}-11^{r}) ; représentations de Climaque et de Jean de Raïthou (ff. 8^{r}-9^{v}) ; image de Jean Climaque dans la marge (f. 147^{v}) ; à la suite de chaque degré figure une échelle dont le nombre de marches correspond au numéro du degré, un moine soutient un barreau de l'échelle.
– *contenu* : textes liminaires (ff. 11^{v}, 1^{r}-4^{v}, *Vie* de Climaque ; ff. 5^{r}-6^{r}, *Lettre* de Jean de Raïthou ; f. 6^{rv}, *Réponse* de Jean du Sinaï ; f. 10^{r}, *Prologue* ; ff. 10^{v}-11^{r}, *Index* ; f. 11^{rv}, *Préface*) ; trente degrés (ff. 7^{rv}, 12^{r}-147^{r}) ; *Épilogue* (f. 147^{r}) ; discours *Au pasteur* (ff. 147^{v}-157^{v}) ; *Table rétrograde* (f. 158^{r}) ; scholies marginales ; testament du protospathaire Eustache (ff. 159^{r}-165^{r}).[83]
– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « βαθμός » (degré 7) ; « λόγος » (degrés 11 à 14).
– *mises en forme des phrases conclusives* : en onciales ; quelquefois encadrées de bandeaux ; en carmin ; la main du copiste principal, mais certaines conclusions ont été effacées et restituées par une main à l'écriture maladroite.
– *remarques* : nombreuses fautes d'orthographe (surtout des erreurs d'iotacisme).

G – *Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Gudianus gr.* 41

Xe s. (ff. 1-86^{v}, 96^{r}-144^{v}), XIIe-XIIIe s. (ff. 87^{r}-95^{v}), XIIe s. (ff. 145^{r}-253^{v}), parchemin, 243 × 165 mm, 253 ff.

– modèle 3_{Y}.
– *décor* : bandeau en carmin à motifs géométriques (f. 1^{r}).
– *contenu* : trente degrés (ff. 1^{r}-230^{v}, lacunes) ; *Épilogue* (f. 231^{rv}) ; discours *Au pasteur* (ff. 231^{v}-253^{v}).

[82] Cf. J. R. Martin, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton, 1954, pp. 172-174 (№ 16).
[83] P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris, 1977, pp. 20-29.

– *souscription* : note d'un possesseur prêtre (f. 238^{v}) ὁ εὐτελὴς ἱερεύς (monocondyle).
– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « ἀνάβασις » (notion incorporée dans les intitulés des 4ème et 5ème degrés) ; « λόγος » (degrés 9, 11 à 13).
– *mises en forme des phrases conclusives* : en onciales (à partir de la conclusion du 14ème degré) ; en carmin.

J – *Ἱεροσόλυμα, Πατριαρχικὴ Βιβλιοθήκη, Ἁγίου Σάββα* 364

XIe s., parchemin, 204 × 159 mm, I (papier) + 205 ff., 26 lignes.

– modèle 2_{Y}.
– *contenu* : textes liminaires (f. I^{v}, *Prologue* [main du XVe-XVIe s.] ; ff. 1^{r}-4^{v}, *Vie* de Climaque ; f. 4^{v}, *Prologue* ; ff. 4^{v}-5^{r}, *Index* ; f. 5^{rv}, *Préface* ; ff. 5^{v}-6^{v}, *Lettre* de Jean de Raïthou ; ff. 6^{v}-7^{v}, *Réponse* de Jean du Sinaï) ; trente degrés (ff. 7^{v}-155^{r}) ; *Épilogue* (f. 155^{r}) ; *Table rétrograde* (f. 155^{rv}) ; discours *Au pasteur* (ff. 156^{r}-168^{v}) ; scholies rassemblées à la suite du texte de l'*Échelle* (ff. 169^{r}-205^{r}) ; texte anonyme sur la Trinité (f. 206^{r}).
– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « ἀνάβασις » (degrés 1, 6-9, 13 ; à la fin des degrés : 13 à 18, 21 à 25, 28 ; la mention est incorporée dans l'intitulé des 1er et 5ème degrés) ; « λόγος » (degré 22) ; « βαθμός » (degré 30, main différente).
– *mises en forme des phrases conclusives* : en onciales ; souvent débutent à la ligne, parfois sont précédées d'une petite croix ; encre différente (à l'exception de la conclusion à la fin du 1er degré retracée en caractères plus aérés).
– *remarques* : repères de lecture στάσ(εις) (curieusement se poursuivent aussi sur le texte des scholies).

L – *Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteus* 9.3

X^{e}-XIe s., parchemin, 320 × 230 mm, 354 ff., 2 col., 20 lignes.

– modèle 4_{X}.
– *décor* : bandeaux rectangulaires à motifs végétaux et floraux du style Blüttenblatt au début de chaque degré et des pièces-annexes ; dessin de deux échelles à sept marches inclinées l'une vers l'autre à l'encre dorée (f. 290^{v}).
– *contenu* : textes liminaires (ff. 1^{r}-2^{v}, *Lettre* de Jean de Raïthou ; ff. 2^{v}-3^{r}, *Prologue* ; f. 3^{rv}, *Index* ; f. 4^{r}, préface (rec. I) ; ff. 4^{v}-10^{v}, *Vie* de Climaque ; ff. 10^{v}-12^{v}, *Réponse* de Jean du Sinaï) ; trente degrés (ff. 13^{r}-326^{r}) ; *Épilogue* (f. 326^{rv}) ; *Table rétrograde* (ff. 326^{v}-327^{v}) ; discours *Au pasteur* (ff. 327^{v}-353r) ; scholies marginales ajoutées d'une main postérieure (nouvelle numérotation sur chaque folio) ; divers poèmes (ff. 353^{v}-354^{v}).

– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « λόγος » (tous les degrés à partir du 2ème, à l'exception du 7ème).
– *mises en forme des phrases conclusives* : en onciales ; débutent à la ligne, distinguées par deux points disposés verticalement au début et à la fin des conclusions ; encre dorée.

O – *Oxford, Bodleian Library, Barocci* 138

Début XIIe s., copié par Épiphanios (f. 169r : …Θεοῦ τὸ δῶρον πόνος δ''Επιφανίους) : *RGK*, I.117, parchemin, 235×185 mm, I + 173 ff. (f. 2v vide), 27 lignes.

– modèle 4_Z, recension du XIe s. (du moine Grégoire).
– *décor* : représentation de l'échelle à trente degrés couronnée d'une croix (f. 156v).
– *contenu* : extraits de contenu canonique et homilétique (ff. 1r-2r, main différente) ; textes liminaires (f. 3r, *Préface* ; f. 3rv, *Index* développé ; ff. 4r-8r, *Vie* de Climaque ; ff. 8r-9r, *Lettre* de Jean de Raïthou ; ff. 9r-10r, *Réponse* de Jean du Sinaï) ; trente degrés (ff. 10r-156r) ; *Prologue*, *des.* τέλος δὲ ὁ τῆς ἀγάπης Θεός (f. 156r) ; *Table rétrograde* (f. 156v) ; *Épilogue* (f. 157r) ; discours *Au pasteur* (ff. 157r-169r) ; scholies marginales écrites d'une main différente de celle du texte principal ; sous le nom de Jean Damascène Περὶ τοῦ Ἅιδου (ff. 169v-170r) : differt ab editione, cf. *Sacra Parallela* (*Parallela Rupefucaldina*). *PG* 96, 541B:13-D:11, 484C:11-485A:2 ; schéma des vertus et texte anonyme sur la Trinité (f. 170v).
– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « βαθμός » (degré 11 à 13, 16, 18 à 20, 22, 23, 26, 30).
– *mises en forme des phrases conclusives* : en onciales ; débutent à la ligne ; la même encre.

Pal – *Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Palatinus gr.* 49[84]

Fin IXe s., parchemin, 260 ff. (ff. 177-182, palimpsestes, réécrits au Xe s.), 2 col., 26 lignes ; deux mains contemporaines : A. : ff. 3r-176v, 203v-260v ; B. ff. 183r-203v ; note d'un possesseur Ἰωσὴφ μοναχὸς καὶ ἁμαρτωλὸς παρὰ πάντας ἀνθρώπους, ἔχει δὲ ἡ βίβλος αὕτη (…) π(ατέ)ρα ἀγορὰν (f. 108r).

– modèle 4_Y.
– *contenu* : extraits liturgiques tirés du *Triodion* (ff. 1r-2v) ; textes liminaires (f. 3r, *Prologue*, *inc. mut.* ἁπλανῶς τοὺς ἑπομένους : *PG* 88, 628D:2 ;

[84] Le *codex* est décrit dans : *Maximus Confessor. Liber asceticus* / Editus a P. Van Deun, adiectis tribus interpretationibus latinis sat antiquis editis a S. Gysens (*CCSG*, 40), Turnhout, 2000, pp. CXVII-CXVIII.

f. 3^{rv}, *Index* ; f. 3^{v}, *Préface* ; ff. 3^{v}-7^{r}, *Vie* de Climaque ; ff. 7^{r}-8^{r}, *Réponse* de Jean du Sinaï) ; trente degrés (ff. 8^{r}-168^{v}) ; *Table rétrograde* (ff. 168^{v}-169^{r}) ; *Épilogue* (f. 169^{r}) ; discours *Au pasteur* (ff. 169^{r}-182^{v}) ; œuvres de Maxime le Confesseur : *Capita de caritate* : *CPG* 7693 (ff. 183^{r}-231^{v}) ; *Capita XV* : *CPG* 7695 (ff. 232^{r}-235^{v}) ; *Liber Asceticus* : *CPG* 7692 (ff. 236^{r}-260^{r}) ; début *De oratione* d'Évagre (chapitres 1 à 8) : *CPG* 2452 (f. 260^{rv}).

– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « λόγος » (notion incorporée au début de l'intitulé du 3ème degré) ; « ἀνάβασις » (notion incorporée dans les intitulés des 4ème et 5ème degrés).
– *mises en forme des phrases conclusives* : en onciales ; débutent à la ligne ; la même encre (les conclusions sont omises à la fin des degrés 8 à 13).

P^{1} – *Paris, Bibliothèque Nationale de France, Grec* 1069 (Colbert. 3887)

Fin IXe s., parchemin, 237x190 mm (surface écrite : 160/170 × 53/68 mm), I + 104 ff. (perturbés ; numéros 1-2 absents) + III, 2 col., 30-31 lignes ; cahiers : 1 ternion, 1 quaternion, 1 binion, 5 quaternions, 2 binions, 4 quaternions, 1 binion, 1 bifolium. Le *codex* fait partie des manuscrits de la famille de Mesmes.[85]

– modèle 2_X.
– *décor*[86] (origine calabraise[87]) : représentation de l'échelle à trente degrés sur le sommet de laquelle un saint prie devant le Christ qui est au ciel (f. 1^{v}) ; initiales multicolores débutant chaque degré, quelques initiales sous forme d'une main bénissante (ff. 2^{r}, 42^{v}, 44^{r}).
– *contenu* : degrés 2-30 (ff. 17^{r}-20^{v}, lacune, 9^{r}-16^{v}, 21^{r}-106^{v}, 3^{rv}, *inc. mut.* διατρίβοντες ἐν μονήρει βίῳ : *PG* 88, 656B:14) ; *Table rétrograde* (f. 4^{r}) ; *Épilogue* (f. 4^{r}) ; discours *Au pasteur* (ff. 4^{r}-8^{v}, *des. mut.* οὐχ ἵνα ἐλεηθῶσιν· τοῦτο γὰρ τέως : *PG* 88, 1192A:5).
– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « λόγος » (degrés : 3, 5 à 15).
– *mises en forme des phrases conclusives* : en onciales ; certaines conclusions sont surlignées ; la même encre.

P^{2} – *Paris, Bibliothèque Nationale de France, Grec* 1067 (Medic.-Reg. 2920)

XIe s. (main A : texte principal ; main B, du XIVe s. : scholies à la fin du *codex*), parchemin (ff. A-C, papier), 218 × 177 mm (surface écrite :

[85] D. Jackson, *Greek Manuscripts of the de Mesmes Family*, dans *Scriptorium*, 63 (2009), p. 96.
[86] Cf. Martin, *The Illustration of the Heavenly Ladder* [voir n. 82], pp. 170-171 (№ 12).
[87] A. Grabar, *Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne (IXe-XIe siècles)*, Paris, 1972, p. 40, fig. 132.

A. 167 × 120, B. 157 × 118 mm), III (vides), A-C (papier, main du XVe-XVIe s. ; f. C^{v} vide) + 207 ff. (deux foliotations ; en caractères arabes et grecs ; f. 201 compté 2 fois) + III (vides, papier), A : 23-26, B : 36 lignes ; 26 quaternions (23ème de 7 ff.).[88]

– modèle 2_{X}.
– *contenu* : textes liminaires (ff. A^{v}-C^{r}, *Index* développé [en latin et en grec] ; f. 1^{r}, *Prologue* ; f. 1^{rv}, *Préface* ; ff. 1^{v}-5^{v}, *Vie* de Climaque ; f. 5^{v}, *Réponse* de Jean du Sinaï) ; trente degrés (ff. 7^{v}-177^{v}) ; *Épilogue* (ff. 177^{v}-178^{r}) ; discours *Au pasteur* (ff. 178^{r}-191^{v}) ; scholies marginales (à partir du 26ème degré) ; 236 scholies numérotées rassemblées à la suite du texte de l'*Échelle*, écrites d'une main du XIVe s. (ff. 192^{r}-206^{r}).
– *souscription* : note d'un possesseur du XVe-XVIe s. Arsène, archevêque de Monembasie (*RGK*, I.27 ; II.38 ; III.46) τὸ παρὸν βιβλίον κτῆμα ἐστὶν Ἀρσενίου τοῦ Μονεμβασίας (f. B^{r}).
– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « λόγος » (degrés 2, 3, 6 à 30) ; « ἀνάβασις » (notion incorporée dans les intitulés des 4ème et 5ème degrés).
– *mises en forme des phrases conclusives* : en onciales ; marquées le plus souvent par un ou deux astérisques, parfois par quatre points disposés en forme de croix ; la même encre.
– *remarques* : demande de bénédiction ajoutée au titre des trente degrés εὐ(λ)ό(γησον) π(άτ)ερ.

P^{3} – *Paris, Bibliothèque Nationale de France, Grec* 1065 (Colbert. 4559)

XIIe s., parchemin, 212x158 mm (surface écrite : 147 × 100-105 mm), V (I-III, V papier) + 325 ff. (ff. 178-192, 280-293, 299 : trous) + III (IX-XI papier), 22 lignes ; cahiers (partiellement numérotés en caractères grecs) : 41 quaternions (3ème, 12ème, 13ème, 15ème, 18ème, 21ème de 7 ff., 28ème et 30ème de 6 ff.), 1 bifolium. Le *codex* a appartenu au monastère des Anargyres (f. 323^{r}).[89]

– modèle 2_{Y}.
– *décor* : quelques bandeaux en carmin à motifs floraux (ff. 3^{r}, 14^{r}).
– *contenu* : textes liminaires (f. 1^{rv}, *Prologue* ; ff. 1^{v}-2^{v}, *Index* ; ff. 2^{v}-3^{r}, *Préface* ; ff. 3^{r}-9^{v}, *Vie* de Climaque ; ff. 9^{v}-11^{r}, *Lettre* de Jean de Raïthou ; ff. 11^{r}-14^{r}, *Réponse* de Jean du Sinaï) ; trente degrés (ff. 14^{r}-298^{r}) ; *Épilogue* (f. 298^{rv}) ; *Table rétrograde* (ff. 298^{v}-299^{r}) ; discours *Au pasteur* (ff. 299^{v}-323^{r}) ; scholies marginales sur les degrés de 1 à 9 écrites de la

[88] J. GEANAKOPLOS, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge, Massachusetts, 1962, pp. 167-200 (*Arsenios Apostolis. Cretan Cleric and Philologist in Venice, Florence, and Rome*).

[89] J. DARROUZÈS, *Les manuscrits originaires de Chypre à la Bibliothèque Nationale de Paris*, dans *REB*, 8 (1950), p. 183.

main principale, et de 1 à 4 ajoutées d'une main postérieure ; annotations (ff. 323^{v}-325^{r}).

– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « ἀνάβασις » (1er et 2ème degrés) ; « λόγος » (degrés 2 à 4, 6 à 30) : « βαθμός » (5ème degré).
– *mises en forme des phrases conclusives* : en onciales ; débutent à la ligne (la conclusion du 4ème degré est déplacée à la suite de celle du 1er degré) ; la même encre.
– *remarques* : repères de lecture στάσ(εις) numérotés de 1 à 60.

P^{4} – *Paris, Bibliothèque Nationale de France, Grec* 1259

a. 1516, copié au monastère de Barnakoba par le moine Joachim[90] (f. 347^{v}) : *RGK*, II.209, papier, 318 × 220 mm (surface écrite : 233 × 68-72 mm), III + 348 ff. + III, 2 col., 35 lignes. Le *codex* a appartenu au monastère Sainte-Anastasie Pharmacolytria[91] (f. 1^{r}) τούτῳ τὸ βιβλίῳ ἐκ τῆς ἁγίας ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Ἀναστασίας ; note d'un possesseur Dimitrios (f. 347^{v}) μνήσθητι, Κύριε, τὴν ψυχὴν τοῦ δούλου Δημητρίου.

– modèle 3_{Y}.
– *décor* : représentation de l'échelle à trente degrés (f. 160^{v}).
– *contenu* : recueil de nombreux textes canoniques ; *Échelle* : textes liminaires (f. 84^{r}, *Lettre* de Jean de Raïthou ; f. 84^{rv}, *Prologue*, *des*. τέλος δὲ ὁ τῆς ἀγάπης Θεός ; f. 84^{v}, *Index* ; f. 84^{v}, préface (rec. I) ; ff. 84^{v}-86^{r}, *Vie* de Climaque ; f. 86^{rv}, *Réponse* de Jean du Sinaï) ; trente degrés (ff. 86^{v}-160^{r}) ; *Épilogue* (f. 160^{rv}) ; *Table rétrograde* (f. 160^{v}) ; discours *Au pasteur* (ff. 161^{r}-168^{r}).
– *termes ajoutés aux titres des degrés* : aucun.
– *mises en forme des phrases conclusives* : en caractères normaux ; distinguées par quatre points disposés sous forme de losange ou par trois points ; en carmin.
– *remarques* : repères de lecture ὧραι et mention des jours et des semaines du Carême ; demande de bénédiction ajoutée au titre des trente degrés εὐ(λ)ό(γησον) π(άτ)ερ.

R – *Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Rossianus* 251

XIe s., parchemin, 262 × 220 mm, 277 ff., 23 lignes.

– modèle 3_{X}.

[90] A. Cataldi palau, *The Burdett-Coutts collection of Greek manuscripts : Manuscripts from Epirus*, dans *Codices manuscripti*, 54/55 (2006), p. 52 (№ 20).

[91] Cf. D. Grosdidier de Matons, *Recherches sur les reliures byzantines. I. L'atelier du monastère de Sainte-Anastasie Pharmacolytria en Chalcidique. Thèse présentée à la IVe section de l'Ecole pratique des Hautes Etudes* (1984).

– *décor*[92] : représentations sur un fond bleu des saints Jean Climaque et Jean de Raïthou (ff. 1^{r}, 2^{v}), de l'échelle de Jacob gravie par des anges (ff. 5^{rv}, 6^{r}, 256^{v}-257^{r}), images de Climaque (f. 7^{r}), du Mandylion (f. 12^{v}), de Climaque enseignant devant les moines (ff. 13^{r}, 258^{r}).
– *contenu* : textes liminaires (ff. 1^{r}-2^{v}, *Lettre* de Jean de Raïthou ; ff. 2^{v}-4^{v}, *Réponse* de Jean du Sinaï ; ff. 4^{v}-5^{r}, *Prologue* ; ff. 5^{v}-6^{r}, *Index* ; f. 6^{r}, *Préface* ; ff. 7^{r}-12^{v}, *Vie* de Climaque) ; trente degrés (ff. 13^{r}-256^{r}) ; *Table rétrograde* (ff. 256^{v}-257^{r}) ; *Épilogue* (f. 257^{v}) ; discours *Au pasteur* (ff. 258^{r}-277^{v}) ; scholies marginales ajoutées d'une main postérieure.
– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « λόγος » (degrés 1, 3, 23) ; « ἀνάβασις » (degrés 2, 4 à 11, 13, 15, 17 à 22, 23 de blasphème à 30) ; « βαθμός » (degrés 12, 14, 16).
– *mises en forme des phrases conclusives* : en caractères normaux ; débutent à la ligne, souvent marquées par quatre points disposés sous forme d'une croix ; en carmin.

S¹ – *Sinaï, Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης, gr.* 417

Xe s.,[93] parchemin, 323 × 254 mm, 255 ff. (perturbés, ordre correct : 1^{rv}, 11^{r}-13^{r}, 14^{v}-16^{v}, 2^{r}-10^{v}, 17^{r}-… ; il manque sept folios entre ff. 242 et 243, un folio entre ff. 248 et 249), 27 lignes ; cahiers : 30 quaternions, 1 bifolium, 1 ternion, 1 quaternion (de 7 ff.).

– modèle 1_{X}.
– *décor*[94] (origine non-constantinopolitaine, influences copte et islamique[95]) : image de Climaque dessinée dans un médaillon (f. 13^{r}) ; image d'un tabernacle (f. 14^{r}) ; bandeaux à motifs floraux au début des degrés ; initiales richement ornées ; image d'une échelle à sept marches (f. 208^{v}).
– *contenu* : textes liminaires (ff. 1^{rv}, 11^{r}, *Lettre* de Jean de Raïthou ; f. 11^{v}, *Prologue* ; ff. 11^{v}-12^{v}, *Index* ; ff. 12^{v}-13^{r}, *Préface* ; f. 13^{v}, poème de

92 C. OSIECZKOWSKA, *Note sur le Rossianus 251 de la Bibliothèque Vaticane*, dans *Byz*, 9 (1934), pp. 261-268 ; MARTIN, *The Illustration of the Heavenly Ladder* [voir n. 82], pp. 184-186 (№ 25) ; M. R. MENNA, *Il Rossiano 251 : una particolare illustrazione della Scala Paradisi di Giovanni Climaco*, dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 110/2 (2008) [= L'Istituto storico italiano e la catalogazione dei manoscritti miniati della Biblioteca Vaticana : il fondo Rossiano. Contributi alla II settimana di studi medievali (Roma, 21-24 maggio 2007)], pp. 263-274.

93 K. WEITZMANN, *Islamische und koptische Einflüsse in einer Sinai-Handschrift des Johannes Klimakus*, dans R. ETTINGHAUSEN (éd.), *Aus der Welt der islamischen Kunst: Festschrift für Ernst Kühnel zum Geburtstag am 26.10.1957*, Berlin, 1959, p. 40.

94 Cf. MARTIN, *The Illustration of the Heavenly Ladder* [voir n. 82], pp. 186-187 (№ 26).

95 K. CORRIGAN – N. ŠEVČENKO, *The Teaching of the Ladder: The Message of the Heavenly Ladder Image in Sinai MS gr. 417*, dans A. LYMBEROPOULOU (éd.), *Images of the Byzantine World. Visions, Messages and Meanings. Studies presented to Leslie Brubaker*, Farnham, Burlington, 2011, pp. 99-120.

8 vers, *inc.* Ἄνω φέρων σε τῷ τρόπῳ πρὸς τῷ χρόνῳ ; ff. 14v-16v, 2r-4r, *Vie* de Climaque ; ff. 4r-5v, *Réponse* de Jean du Sinaï) ; trente degrés (ff. 6r-10v, 17r-233v) ; *Épilogue* (ff. 233v-234r) ; *Table rétrograde* (f. 234rv) ; poème de 10 vers, *inc.* Ἠλλοιωμένος ὅλως ἐκ Πνεύματος ἁγίου (f. 235r) ; discours *Au pasteur* (ff. 235r-255v) ; scholies marginales écrites d'une main du XIe s. (presque exclusivement sur le 1er degré).
– *termes ajoutés aux titres des degrés* : aucun.
– *mises en forme des phrases conclusives* : en onciales ; encadrées entre deux bandeaux ; la même encre.

S² – *Sinaï, Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης, gr.* 421

Xe s. (première moitié),[96] parchemin, 215 × 150 mm, 202 ff., 24 lignes.
– modèle 4_X.
– *décor* : esquisse maladroite d'une échelle inclinée (f. 2v).
– *contenu* : textes liminaires (ff. 1r-2r, *Lettre* de Jean de Raïthou ; f. 2rv, *Prologue* ; ff. 2v-3r, *Index* ; f. 3rv, *Préface* ; ff. 3v-7v, *Vie* de Climaque ; ff. 7v-9r, *Réponse* de Jean du Sinaï) ; trente degrés avec quelques scholies marginales ajoutées d'une main du XIe s. et une scholie sur le 1er degré d'une main du XVIe s. (ff. 9r-185v) ; *Épilogue* (ff. 185v-186r) ; *Table rétrograde* (f. 186rv) ; discours *Au pasteur* (ff. 186v-202v).
– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « ἀνάβασις » (notion incorporée dans les intitulés des 4ème et 5ème degrés).
– *mises en forme des phrases conclusives* : en onciales ; distinguées par des lignes de séparation et souvent par quatre points disposés sous forme de losange (quelquefois fusionnées avec le titre du degré suivant) ; encre grasse (couleur à déterminer).
– *remarques* : demande de bénédiction ajoutée au sous-titre du 3ème degré sur les songes εὐ(λ)ό(γησον) et aux titres des 4ème, 7ème et 27ème degrés Κ(ύρι)ε εὐ(λ)ό(γησον).

Vat – *Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticanus gr.* 410

XIIIe s., papier oriental, 252 × 172 mm, 276 ff. (f. 145v vide), 26-30 lignes ; cahiers (texte de l'*Échelle*) : 16 quaternions, 1 trifolium.
– modèle 4_Z, recension du XIe s. (du moine Grégoire).

[96] J. IRIGOIN, *Une écriture du Xe siècle : la minuscule bouletée*, dans *La Paléographie grecque et byzantine (Colloque international du CNRS, Paris, 21–25 octobre 1974,* vol. 559), Paris, 1977, p. 191, n. 1 ; M. AGATI, *La «minuscule bouletée» in area provinciale*, dans *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del Seminario di Erice (18–25 settembre 1988)* (*Biblioteca del « Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia* », 5), Spoleto, 1991, pp. 207-208, tav. II.

– *décor* : un bandeau à motifs floraux (f. 146^{r}) ; esquisse d'une échelle à trente degrés (f. 267^{v}).
– *contenu* : *Enarratio in prophetam Isaiam*, traité attribué à Basile de Césarée : *CPG* 2911 (ff. 1^{r}-145^{r}) ; textes liminaires (f. 146^{r}, *Préface* ; ff. 146^{r}-148^{v}, *Vie* de Climaque ; f. 149^{rv}, *Lettre* de Jean de Raïthou ; ff. 149^{v}-150^{r}, *Réponse* de Jean du Sinaï) ; trente degrés (ff. 150^{r}-267^{r}) ; *Prologue*, *des.* τέλος δὲ ὁ τῆς ἀγάπης Θεός (f. 267^{r}) ; *Épilogue* (f. 267^{v}, dans les marges) ; *Table rétrograde* (f. 267^{v}) ; discours *Au pasteur* (ff. 268^{r}-276^{r}).
– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « βαθμίς » (notion incorporée au début des intitulés des 2ème et 3ème degrés) ; « βαθμός » (degrés 4, 6 à 13, 15 à 18, 20 à 25, 26/2 (sous numéro de 25) ; 27 à 30).
– *mises en forme des phrases conclusives* : distinguées par deux points et un tiré ondulé ; à l'encre rouge (à l'exception de la conclusion mise en vers à la fin du 27ème degré).

V^{1} – *Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticanus gr.* 2059

IXe-Xe s. (en onciales), parchemin, II (f. II vide) + 235 ff. (numérotés en caractères grecs), 32 lignes. Le *codex* contient une note d'un possesseur qui annonce la naissance de son fils (f. 169^{r}) ἐγεννήθη ὁ υἱός μου ὁ Κ(ω)νστ(αντῖνος) Θεωδ[…

– modèle 3_{X}.
– *décor* : à la fin de chaque degré se trouvent des dessins d'échelles dont le nombre des marches correspond au numéro du degré ; dessin maladroit d'un évêque en habit liturgique (f. 61^{r}) ; représentation de l'échelle à trente degrés couronnée par cinq arcs et croix (f. 169^{v}).
– *contenu* : textes liminaires (f. 1^{r}, *Prologue* ; ff. 1^{r}-2^{r}, *Index* ; f. 2^{r}, *Préface* ; ff. 2^{r}-5^{v}, *Vie* de Climaque ; ff. 5^{v}-6^{v}, *Réponse* de Jean du Sinaï) ; trente degrés (ff. 6^{v}-169^{r}) ; *Épilogue* (f. 169^{r}) ; *Table rétrograde* (f. 169^{v}) ; discours *Au pasteur* (ff. 170^{r}-184^{r}) ; scholies marginales ajoutées d'une main postérieure (probablement du XIe s.) ; *Constitutiones Asceticae*, traité attribué à Basile de Césarée (ff. 184^{v}-235^{v}).
– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « ἀνάβασις » (notion incorporée dans les intitulés des 4ème et 5ème degrés).
– *mises en forme des phrases conclusives* : en onciales ; distinguées par des lignes de séparation ; la même encre.

V^{2} – Vaticano, *Biblioteca Apostolica Vaticana,Vaticanus gr.* 2085

Xe s., parchemin, 245 × 150 mm, 213 ff., 23 lignes.

– modèle 4_{Y}.

– *décor* : représentation de l'échelle à trente degrés (f. 196^{v}) ; dessin maladroit d'un chien ou loup (f. 213^{r}).
– *contenu* : textes liminaires (f. 1^{r}, *Prologue* ; ff. 1^{r}-2^{r}, *Index* ; f. 2^{r}, *Préface* ; ff. 2^{r}-6^{v}, *Vie* de Climaque ; ff. 6^{v}-8^{r}, *Réponse* de Jean du Sinaï) ; trente degrés (ff. 8^{r}-195^{v}) ; *Épilogue* (f. 196^{r}) ; *Table rétrograde* (f. 196^{v}) ; discours *Au pasteur* (ff. 197^{r}-212^{r}) ; extraits de prières anonymes (ff. 212^{v}-213^{v}).
– *termes ajoutés aux titres des degrés* : « λόγος » (tous les degrés).
– *mises en forme des phrases conclusives* : en onciales ; distinguées par des astérisques et quatre points disposés sous forme de losange (la conclusion du 1er degré est déplacée dans la marge supérieure) ; la même encre.
– *remarque* : demande de bénédiction ajoutée aux titres des degrés 6-14, 16-18, 21-25, 30 εὐ(λ)ό(γησον) π(άτ)ερ ou seulement εὐ(λ)ό(γησον).

4. Édition critique des libellés des titres et des phrases conclusives des degrés

Principes suivis pour l'édition

L'édition proposée présente, dans la première partie, les libellés des titres placés au début et, dans certains manuscrits, à la fin des degrés ; dans la seconde partie, sont éditées les phrases conclusives des trente degrés y compris l'*Épilogue* final de l'*Échelle*. Le choix des témoins s'appuie sur les huit modèles de variantes identifiées dans les libellés des titres des 22ème et 23ème, 16ème et 17ème degrés, ces modèles étant établis à la suite de l'examen des 233 *codices* du *corpus* examiné. Les variantes caractérisant ces huit modèles sont indiquées par la référence à la matrice : par exemple, matrice X signifie que la variante est présente dans les manuscrits appartenant aux modèles 1_X, 2_X, 3_X, 4_X.

De un à trois *codices* relevant de chaque modèle ont été retenus pour l'établissement de cette édition critique afin de tester la portée des modèles proposés sur la base d'une comparaison plus large. Au total, l'édition critique s'est fondée sur 17 *codices* (tous numérisées) :

modèle 1_X : S^1
modèle 2_X : P^1 C P^2 — modèle 2_Y : B J P^3
modèle 3_X : V^1 R — modèle 3_Y : G P^4
modèle 4_X : S^2 L — modèle 4_Y : Pal V^2 modèle 4_Z : O Vat

Il a pu être constaté que les variantes des libellés des titres autres que les 22-23 et 16-17 sont peu importantes et ne se distribuent pas selon les

modèles. Concernant les phrases conclusives, les variantes sont plus riches, mais les regroupements qui apparaissent se différencient des modèles, à l'exception du modèle 4_Z. En effet, les *codices O* et *Vat* contiennent un certain nombre de variantes qui les distinguent manifestement du reste des manuscrits, ce qui permet d'identifier une recension du texte qui apparaît au XIe s. et qui reste à être décrite d'une façon plus large. Les leçons des *O, Vat* ne sont pas intégrées dans le texte édité, mais indiquées dans l'apparat critique.

En outre, les résultats de la collation semblent conduire à distinguer une famille constituée des *codices B, G, J, S^1*. Le témoin *S^1* présente un intérêt particulier par son origine sinaïtique ou palestinienne et pourrait refléter une version proche du texte d'origine (il contient d'ailleurs les libellés composés des titres des 22ème et 23ème degrés conformément à la préférence exprimée par Jean du Sinaï dans son exposé).

Un relevé de certaines leçons met en évidence quelques traits propres des témoins de cette famille :

– indication rattachée en marge au titre sur les songes ἐκ τοῦ αὐτοῦ τρίτου λόγου : ***B, J**, L, R, **S^1*** ;
– mention de l'auteur dans le libellé du titre de la *récapitulation* : *C,* **G**, *Pal, R, **S^1**, S^2, V^1* ;
– omission de la leçon δρόμος dans la conclusion du 3ème degré : ***B, J**, L, **S^1**, V^1* ;
– leçon ὑπομιμνήσκου dans la conclusion du 6ème degré : ***B, G, J**, L, R, **S^1*** ; cf. μιμνήσκου : *C, Pal, P^1, P^2, P^3, P^4, R, S^2, V^1, V^2* ; τό, Μιμνήσκου : <u>*O Vat*</u> ;
– omission de la conclusion du 29ème degré : ***B***, **G**, *Pal, **S^1**, V^1, V^2* ;
– avant-dernier mot dans l'*Épilogue* : σαφῶς ***B, G, J**, Pal, R, **S^1*** ; cf. φῶς : C*, L, P^1, P^2, P^3, P^4, S^2, V^1, V^2* ; omis : <u>*O, Vat*</u>.
– l'*Épilogue* précède la citation *Νυνί…ἀγάπη* : *C, **B**,* **G**, ***J**, L, R, Pal, **S^1**, S^2, V^1* ; cf. l'*Épilogue* suit *Νυνί…ἀγάπη* : *P^2, P^3, P^4, V^2*, <u>*O, Vat*</u> ; *Νυνί…ἀγάπη* omis : *P^1*.

Les leçons propres à cette famille, à part des omissions, ont été préférées pour la présente édition. D'autres leçons ont été également repérées sans constituer encore des familles explicites. Les leçons de l'édition de M. Rader (*PG* 88) ont été aussi mentionnées dans l'apparat critique de l'édition.

Certains passages édités sont présents dans un seul ou dans un nombre très réduit de témoins. Les phrases conclusives contenues uniquement dans les *codices* de Munich figurent aussi dans la présente édition (sur la base des *Monac. gr*. 25, 114, 297, 440). Ces cas portent l'indication du *codex*-source et sont présentés en caractères d'une taille plus petite pour les distinguer de la version la plus répandue.

– L'apparat de l'édition des libellés des titres des degrés est composé de deux niveaux : 1) variantes concernant les qualificatifs et la numérotation des degrés, 2) autres variantes textuelles ;
– l'apparat de l'édition des phrases conclusives comprend quatre niveaux : 1) références scripturaires, 2) références patristiques, 3) renvois intertextuels à l'*Échelle* et 4) collation des variantes.

CONSPECTUS SIGLORUM

B – *Oxoniensis, Bodleianus, Baroccianus* 77, s. XI
C – *Coislinianus* 263, a. 1059
G – *Gudianus gr*. 41, s. X
J – *Hierosolymitanus, Sabaiticus* 364, s. XI
L – *Laurentianus, Pluteus* 9.3, s. X-XI
O – *Oxoniensis, Bodleianus, Baroccianus* 138, s. XII
Pal – *Palatinus gr*. 49, s. IX
P^1 – *Parisinus gr*. 1069, s. IX
P^2 – *Parisinus gr*. 1067, s. XI
P^3 – *Parisinus gr*. 1065, s. XII
P^4 – *Parisinus gr*. 1259, a. 1516
R – *Rossianus* 251, s. XI
S^1 – *Sinaiticus gr*. 417, s. X
S^2 – *Sinaiticus gr*. 421, s. X
Vat – *Vaticanus gr*. 410, s. XIII
V^1 – *Vaticanus gr*. 2059, s. IX-X
V^2 – *Vaticanus gr*. 2085, s. X

Libellés des titres des trente degrés

Λόγος ἀσκητικὸς τοῦ ἀββᾶ Ἰωάννου τοῦ ἡγουμένου τῶν ἐν τῷ Σινᾶ ὄρει μοναχῶν, ὃν καὶ ἀπέστειλε τῷ ἀββᾷ Ἰωάννῃ ἡγουμένῳ τῆς Ῥαϊθοῦ προτραπεὶς παρ’ αὐτοῦ συντάξαι. *O Vat*

Λόγος ἀσκητικὸς τοῦ ἀββᾶ Ἰωάννου τοῦ καθηγουμένου τῶν ἐν τῷ Σινᾶ ὄρει μοναχῶν, ὃν ἀπέστειλε τῷ ἀββᾷ Ἰωάννῃ τῷ καθηγουμένῳ τῆς Ῥαϊθοῦ, διῄρηται δὲ κεφαλαίοις τριάκοντα βαθμίσι Κλίμακος ὁμοίως, ἀπὸ τῶν χθαμαλωτέρων ἐπὶ τὰ μετεωρότερα τοὺς ἑπομένους ἀνάγουσι παρ’ ὃ καὶ Κλίμαξ ἡ βίβλος ὠνόμασται.

α´ *C*

Περὶ τῆς τοῦ ματαίου βίου ἀποταγῆς καὶ ἀναχωρήσεως. *O Vat*

Περὶ τῆς τοῦ ματαίου βίου βιαίας ἀποταγῆς.

β´

Περὶ ἀπροσπαθείας.

γ´

Περὶ ξενιτείας.

- sine num.

Περὶ ἐνυπνίων ἐπακολουθούντων εἰσαγωγικοῖς.

---

2 Λόγος : + α´ mg. S^1 λόγ(ος) α´ ad. post. mg. *B* a. λόγος ἀσκητικὸς πρῶτος mg. *R* **4** συντάξαι : + α´ mg. *Pal* P^4 + ἀνάβασις *B* + ἀνάβασις πρώτη *J* mg. P^3 **10** α´ : a. λόγος mg. V^2 **13** β´ : a. λόγ(ος) ad. post. mg. *B* mg. *L* post tit. P^2 V^2 ἀνάβασις β´ λόγος β´ post tit. P^3 a. ἀνάβασις mg. *R* βαθμὶς δευτέρα post tit. *Vat* om. P^4 **15** γ´ : a. λόγ(ος) ad. post. mg. *B* mg. *L R* post tit. P^1 P^2 V^2 βαθμὶς post tit. *Vat* om. P^4 **16** Περὶ : a. λόγος *Pal* **17** sine num. : δ´ mg. S^1 S^2 **18** Περὶ : a. ἐκ τοῦ αὐτοῦ τρίτου λόγου mg. *B J L R* S^1

---

2 Λόγος] - **3** μοναχῶν = Τοῦ ἀββᾶ Ἰωάννου τοῦ ὄντως μεγάλου μοναχοῦ τοῦ γενομένου ἡγουμένου ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει τοῦ (τοῦ om. P^4) Σινᾶ τὸ ἐπίκλην Σχολαστικοῦ λόγος ἀσκητικὸς S^2 + περὶ ἀποταγῆς S^2 + οὗ ἡ ἐπωνυμία Φωτισμός P^4 **2** Λόγος] - **4** Ῥαϊθοῦ mut. P^1 + πρῶτος *R* **2** τοῦ] + ὁσιοτ(ά)τ(ου) *C* **2** τοῦ] + ὄντος μ(ε)γ(άλου) (μονα)χ(οῦ) τοῦ γενομένου *C* **2** τῶν] τοῦ *Pal* **3** ὄρει] a. ἁγίω *C* **3** μοναχῶν] + τοῦ ἐπίκλην Σχολαστικοῦ οὗ ἡ ἐπωνυμία Φωτισμός *C* οὗ ἡ ἐπωνυμία Φωτισμός P^2 **3** ὃν] - συντάξαι om. *L* S^1 V^1 V^2 **3** καὶ] om. *J* **3** ἡγουμένῳ] a. τὸ *C* τῷ *Pal* P^3 *R* om. *G* **4** Ῥαϊθοῦ] Ῥαϊθοὺς *B* **4** προτραπεὶς] - συντάξαι om. P^2 **7** τριάκοντα] λ´ *O* **14** Περὶ] - ἀπροσπαθείας mut. P^1 a. τοῦ αὐτοῦ *C* P^2 S^2 V^1 **14** ἀπροσπαθείας] + ἤγουν τῆς λύπης P^3 + ἤγουν ἀλυπίας *Rader* ἀπροσπαθοὺς λύπης P^4 **16** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ *C G Pal* S^2 V^1 **16** ξενιτείας] + ἐν ᾗ καὶ καὶ περὶ ὀνείρων νέων *L* P^3 **18** Περὶ] - εἰσαγωγικοῖς = Περὶ ὀνείρων V^2 **18** ἐνυπνίων] ὑπνίων *G* **18** ἐπακολουθούντων] ἀκολουθούντων *C Rader*

δʹ

Ἀνάβασις. Περὶ τῆς μακαρίας καὶ ἀειμνήστου ὑπακοῆς.

εʹ

Πέμπτη ἀνάβασις. Περὶ μετανοίας μεμεριμνημένης καὶ ἀληθῶς ἐναργοῦς.

tit. fin. *C*

Περὶ μετανοίας.

ϛʹ

Περὶ μνήμης θανάτου.

ζʹ

Περὶ τοῦ χαροποιοῦ πένθους.

ηʹ

Περὶ ἀοργησίας καὶ πραότητος.

θʹ

Περὶ μνησικακίας.

tit. fin. S^{1}

Περὶ μνησικακίας.

ιʹ

Περὶ καταλαλιᾶς.

---

1 δʹ : ad. post. mg. *C* εʹ corr. δʹ mg. S^{1} a. λόγ(ος) ad. post. mg. *B* mg. *L* post tit. P^{3} V^{2} a. ἀνάβασις mg. *R* a. βαθμὸς post tit. *Vat* om. P^{2} P^{4} **2** Ἀνάβασις : *C G Pal* S^{2} V^{1} Ἀνάβασις τετάρτη P^{2} βαθμὸς δʹ *Vat* ἀνάβασις δʹ mg. *R* om. cett. - ὑπακοῆς mut. P^{1} **3** εʹ : a. λόγ(ος) ad. post. mg. *B* mg. *L* post tit. P^{1} V^{2} a. βαθμὸς post tit. P^{2} a. ἀνάβασις mg. *R* non legit. *Vat* om. *C J* P^{2} P^{4} S^{2} **4** Πέμπτη ἀνάβασις : om. *L* P^{3} P^{4} S^{1} V^{2} *Rader* **8** ϛʹ : a. λόγ(ος) ad. post. mg. *B* mg. *L* post tit. P^{1} P^{2} P^{3} V^{2} ἀνάβασις ϛʹ *J* ἕκτη ἀνάβασις mg. *R* a. βαθμὸς post tit. *Vat* om. *C* P^{4} **10** ζʹ : a. λόγ(ος) ad. post. mg. *B* post tit. P^{1} P^{2} P^{3} V^{2} βαθμὸς ζʹ *C* a. ἀνάβασις ζʹ mg. *J R* a. βαθμὸς post tit. *Vat* om. *L* P^{4} S^{2} **12** ηʹ : a. λόγ(ος) ad. post. mg. *B* mg. *L* post tit. P^{1} P^{2} P^{3} V^{2} a. ἀνάβασις post tit. *J* mg. *R* a. βαθμὸς post tit. *Vat* om. *C* P^{4} S^{2} **14** θʹ : a. λόγ(ος) mg. *G L* P^{1} post tit. P^{2} P^{3} V^{2} a. ἀνάβασις mg. *J R* a. βαθμὸς post tit. *Vat* om. *C* P^{4} **18** ιʹ : a. λόγ(ος) ad. post. mg. *B* mg. *L* post tit. P^{1} P^{2} P^{3} V^{2} a. ἀνάβασις mg. *R* a. βαθμὸς post tit. *Vat* om. *C J* P^{4} S^{2}

---

2 Περὶ] - ὑπακοῆς = Περὶ τοῦ μαρτυρίου τῆς ἀνδρείας ὑπακοῆς *L* = Περὶ ὑπακοῆς V^{2} **2** καὶ ἀειμνήστου] om. P^{2} **4** ἀληθῶς] om. *L* V^{2} *Vat Rader* **5** ἐναργοῦς] + ἐν ᾗ ἡ φυλακὴ ἡ θεάρεστος τῶν ἁγίων καταδίκων P^{1} ἐν ᾗ καὶ ἡ θεάρεστος φυλακὴ τῶν ἁγίων καταδίκων *L* ἐν ᾗ καὶ περὶ τῶν μακαρίων καὶ ἀοιδήμων καὶ ἀειμνήστων καταδίκων *R* ἐν ᾗ καὶ βίος τῶν ἁγίων καταδίκων· καὶ περὶ τῆς φυλακῆς P^{4} *Rader* + τοῦ αὐτοῦ περὶ μετανοίας *G* **13** καὶ πραότητος] om. V^{2} **15** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ S^{2} V^{1} **19** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ S^{2} V^{1}

ια΄

Περὶ πολυλογίας καὶ σιωπῆς. *O Vat*

Περὶ πολυλογίας.

tit. fin. S^1

Περὶ πολυλογίας καὶ σιωπῆς.

ιβ΄

Περὶ ψεύδους.

tit. fin. S^1

Περὶ ψεύδους.

ιγ΄

Περὶ ἀκηδίας.

tit. fin. S^1

Περὶ ἀκηδίας.

ιδ΄

Περὶ τῆς παμφήμου καὶ δεσποίνης πονηρᾶς γαστρός.

tit. fin. S^1

Περὶ τῆς παμφήμου καὶ δεσποίνης πονηρᾶς γαστρός.

ιε΄

Προοίμιον τοῦ περὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων ἀνθρώπων λόγου.

Περὶ ἀφθάρτου ἐν φθαρτοῖς ἐκ καμάτων καὶ ἱδρώτων ἁγνείας καὶ σωφροσύνης.

---

1 ια΄ : a. λόγος *C* mg. *G L* post tit. P^1 P^2 P^3 V^2 a. ἀνάβασις mg. *R* a. βαθμὸς post tit. *O Vat* om. *J* P^4 **6** ιβ΄ : a. λόγος *C* mg. *G L* P^1 P^2 P^3 post tit. V^2 a. βαθμὸς post tit. *O Vat* mg. *R* om. *J* P^4 **8** tit. fin. : mg. ἀνάβασις ιγ΄ *J* **10** ιγ΄ : a. λόγος *C* mg. *G L* post tit. P^1 P^2 P^3 V^2 a. ἀνάβασις post tit. *J* mg. *R* a. βαθμὸς post tit. *O Vat* om. P^4 **14** ιδ΄ : a. λόγος *C* mg. *L* post tit. P^1 P^2 P^3 V^2 a. βαθμὸς mg. *R* om. *J* P^4 *Vat* **16** tit. fin. : ἀνάβασις ιδ΄ mg. *J* **18** ιε΄ : a. λόγ(ος) ad. post. mg. *L* mg. P^1 post tit. P^2 P^3 V^2 a. ἀνάβασις mg. *R* a. βαθμὸς *Vat* om. *C J* P^4 tit. fin. ἀνάβασις ιε΄ *J*

---

2 Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ S^2 V^1 V^2 - σιωπῆς = περὶ σιωπῆς γλώττης V^2 **7** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ S^2 V^1 V^2 **11** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ S^2 V^1 **15** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ S^2 V^1 - γαστρός = Περὶ γαστριμαργίας V^2 **15** παμφήμου] παμφίλου *G* **15** καὶ] om. *L* **15** δεσποίνης πονηρᾶς] transp. *G* **19** Προοίμιον] - λόγου om. *B J Vat* **19** σωμάτων] σώματος P^4 **19** καὶ ἀσωμάτων] om. *L* **19** ἀσωμάτων] ἀσωμάτου P^4 **19** ἀνθρώπων] om. S^1 ἀνθρώπου P^3 P^4 **19** λόγου] om. *L* **20** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ *C* S^2 V^1 **20** ἐκ καμάτων καὶ ἱδρώτων] καὶ εὐώδου V^2 **21** καὶ σωφροσύνης] om. V^2

ιϛʹ

Matrix X

Περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας.

Matrix Y

Περὶ φιλαργυρίας.

Matrix Z

(ιϛʹ / sine num.) *O Vat*

ιζʹ
Περὶ ἀκτημοσύνης.
ιηʹ
(ιζʹ) *O Vat*
Περὶ ἀναισθησίας εἴτουν νεκρώσεως ψυχῆς, καὶ θανάτου νοὸς πρὸ θανάτου σώματος.
tit. fin.
Περὶ τῆς λιθώδους ἀναισθησίας.
ιθʹ
(ιηʹ) *O Vat*
Περὶ ὕπνου καὶ προσευχῆς καὶ τῆς ἐν συνοδίᾳ ψαλμῳδίας.

---

1 ιϛʹ : ad. post. mg. *B* a. λόγ(ος) mg. *L* post tit. P^2 P^3 V^2 a. βαθμὸς post tit. *O Vat* mg. *R* om. *C J* P^4 tit. fin. ἀνάβασις ιϛʹ *J* **9** ιζʹ : ad. post. mg. *C* a. λόγ(ος) mg. *L* post tit. P^2 P^3 V^2 a. ἀνάβασις mg. *R* om. *J* P^4 tit. fin. ἀνάβασις ιζʹ *J* **11** ιηʹ : ad. post. mg. *B* a. λόγ(ος) mg. *L* post tit. P^2 P^3 V^2 a. ἀνάβασις mg. *R* om. *C J* P^1 P^4 **12** ιζʹ : a. βαθμὸς mg. *Vat* **15** tit. fin. : ἀνάβασις ιηʹ mg. *J* **17** ιθʹ : + eras. *J* a. λόγ(ος) mg. *L* post tit. P^2 P^3 mg. V^2 a. ἀνάβασις mg. *R* om. *C* P^1 P^4 **18** ιηʹ : a. βαθμὸς post tit. *O Vat*

---

3 Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ *C* S^2 V^1 **3** ἀκτημοσύνης] φιλαργυρίας P^1 et *O Vat* **3** ἐν ᾧ] om. P^1 **3** φιλαργυρίας] ἀκτημοσύνης P^1 et *O Vat* + τῆς μιαρᾶς P^1 V^1 et trad. syr. **5** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ V^2 **5** φιλαργυρίας] a. τῆς εἰδωλωλάτρου V^2 **10** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ S^2 V^1 a. ἐν τῷ αὐτῷ *O* **13** Περὶ ἀναισθησίας] sic. V^2 **13** εἴτουν] ἤτουν P^1 *C G Pal* ἤτοι P^3 ἤγουν *O Vat Rader* **16** Περὶ τῆς λιθώδους ἀναισθησίας] mut. *C* om. P^2 P^3 P^4 V^2 *Vat Rader* **19** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ S^2 V^1 – ψαλμῳδίας = Περὶ τῆς ἐν συνοδίαις ψαλμῳδίας ἐν ᾧ καὶ περὶ ὕπνου mg. V^2 **19** τῆς ἐν συνοδίᾳ ψαλμῳδίας] transp. ψαλμῳδίας τῆς ἐν συνοδίαις P^1

tit. fin. P^1 *C O* V^1

Περὶ προσευχῆς ἐν συνοδίαις.

κʹ

(ιθʹ) *O Vat*

Περὶ ἀγρυπνίας σωματικῆς καὶ πῶς δεῖ ταύτην μετιέναι.

tit. fin. S^1 *C*

Περὶ ἀγρυπνίας σωματικῆς, καὶ πῶς δι' αὐτῆς γίνεται ἡ τοῦ πνεύματος.

καʹ

(κʹ) *O Vat*

Περὶ δειλίας.

tit. fin. S^1

Τέλος τοῦ περὶ δειλίας καʹ κεφαλαίου. P^1 *C* V^1

Περὶ δειλίας. *O*

Περὶ τῆς ἀνάνδρου δειλίας.

κβʹ

(καʹ) *O Vat*

Matrices 1, 2

Περὶ τῆς πολυμόρφου κενοδοξίας καὶ τῆς ἀκεφάλου ὑπερηφανίας.

Matrices 3, 4

Περὶ τῆς πολυμόρφου κενοδοξίας.

tit. fin. *C O*

Περὶ κενοδοξίας.

---

3 κʹ : a. λόγ(ος) mg. *L* post tit. P^2 P^3 V^2 a. ἀνάβασις mg. *R* om. *C J* P^1 P^4 **4** ιθʹ : a. βαθμὸς post tit. *O* om. *Vat* **8** καʹ : a. λόγ(ος) mg. *L* post tit. P^2 P^3 mg. V^2 a. ἀνάβασις mg. *R* eras. *J* om. *C* P^1 P^4 **9** κʹ : a. βαθμὸς post tit. *O Vat* **11** tit. fin. : ἀνάβασις καʹ *J* **15** κβʹ : ad. post. mg. *B* a. λόγ(ος) mg. *L* post tit. *J* P^2 P^3 mg. V^2 a. ἀνάβασις mg. *R* om. *C* P^1 P^4 S^2 **16** καʹ : a. βαθμὸς post tit. *Vat* **21** tit. fin. : ἀνάβασις κβʹ mg. *J*

---

5 Περὶ ἀγρυπνίας] sic. V^2 **5** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ *C* S^2 V^1 **5** σωματικῆς] σώματος *C* P^1 P^2 P^3 **5** καὶ] om. *L O* S^1 S^2 **7** σωματικῆς] σώματος *C* **7** δι] - πνεύματος = δεῖ ταύτην μετιέναι *C* **10** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ *C* S^2 V^1 **10** δειλίας] + τῆς ἀνάνδρου καὶ νηπιώδους P^2 a. τῆς ἀνάνδρου P^3 P^4 *Rader* **18** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ *C* **18** τῆς] om. S^1 **20** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ S^2 V^1 **20** τῆς πολυμόρφου] om. V^1 *L* S^2 *Pal* V^2

κβʹ *P^2 P^3 R*
(κβʹ) *O Vat*
κγʹ *S^1 B C L S^2 V^1 V^2*
sine num. *Pal G J P^1 P^4*

Matrices 1, 3

Περὶ τῆς ἀκέφαλου ὑπερηφανίας ἐν ᾧ καὶ περὶ ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας.

Matrices 2, 4

Περὶ ὑπερηφανίας.
tit. fin. *S^1*
Περὶ ὑπερηφανίας τῆς ἀκεφάλου.
κγʹ *S^1 J L Pal P^3 R*
(κγʹ) *O Vat*
κδʹ *S^2* corr. *L V^2*
sin. num. *B C G P^2 P^4 V^1*
Περὶ τῶν ἀνεκφράστων λογισμῶν τῆς βλασφημίας.
tit. fin. *S^1 O*
Περὶ βλασφημίας. *C*
Περὶ τῶν ἀνεκφράστων λογισμῶν [...]. *V^1*
Περὶ ὑπερηφανίας ἐν ᾧ καὶ περὶ τῶν ἀνεκφράστων λογισμῶν τῆς βλασφημίας.
κδʹ
Περὶ πραότητος καὶ ἁπλότητος καὶ ἀκακίας καὶ πονηρίας.

---

1 κβʹ : mg. iter. ἐκ αὐτοῦ κβʹ λό(γου) *R* **2** κβʹ : a. βαθμὸς post tit. *O Vat* **3** κγʹ : a. λόγ(ος) mg. *L* post tit. *P^2* mg. *V^2* om. *P^3* **6** Περὶ : a. ἐκ τοῦ αὐτοῦ εἰκοστοῦ δευτέρου λόγου *R* **12** κγʹ : a. λόγ(ος) post tit. *P^3* a. ἀνάβασις mg. *R* **13** κγʹ : a. βαθμὸς post tit. *O Vat* **14** κδʹ : λόγ(ος) κγʹ corr. κδʹ mg. *L* a. λόγ(ος) post tit. *V^2* **17** tit. fin. : ἀνάβασις κγʹ *J* **22** κδʹ : λόγ(ος) κεʹ mg. *L* post tit. *V^2* κεʹ mg. *S^2* a. λόγ(ος) post tit. *P^2* mg. *P^3* a. ἀνάβασις mg. *R* a. βαθμὸς post tit. *Vat* om. *C J P^1 P^4*

---

6 τῆς ἀκέφαλου] om. *V^1* **6** ἀκαθάρτων] a. τῶν *V^1* **9** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ *C S^2* + τῆς ἀκεφάλου *P^3* **9** ὑπερηφανίας] + ἐκ τοῦ αὐτοῦ κβʹ λόγου *P^3* **16** Περὶ] sic. *V^2* **16** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ *C* - βλασφημίας mut. *P^1* **16** βλασφημίας] + ἐκ τοῦ εἰκοστοῦ τρίτου λόγου *J* **23** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ *C S^2 V^1* **23** καὶ ἁπλότητος] om. *S^1* **23** καὶ πονηρίας] om. *P^2* + σεσοφισμένων οὐ φυσικῶν *P^1* + σεσοφισμένων καὶ οὐ φυσικῶν *P^2 P^3 Rader* + σεσοφισμένων καὶ οὐ φυσικῶν περὶ πονηρίας *O Vat*

tit. fin. *P^1*

Περὶ ἁπλότητος καὶ ἀκακίας. *C V^1*

Περι πραότητος καὶ ἁπλότητος καὶ ἀκακίας καὶ πονηρίας.

κε΄

Περὶ τῆς τῶν παθῶν ἀπωλείας τῆς ὑψίστου ταπεινοφροσύνης ἀοράτῳ αἰσθήσει.

tit. fin. *C*

Περὶ τῆς τῶν παθῶν ἀπωλείας τῆς ὑψίστου ταπεινοφροσύνης.

κς΄

Περὶ διακρίσεως λογισμῶν καὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν.

- sine num.

Περὶ διακρίσεως εὐδιακρίτου.

tit. fin. *C*

Περὶ ἀρετῶν. *R*

Περὶ διακρίσεως εὐδιακρίτου.

- sine num. / recapitulatio

Τοῦ αὐτοῦ ἀββᾶ Ἰωάννου τοῦ Σιναΐου ὄρους ἀνακεφαλαίωσις ἐν ἐπιτομῇ τῶν προειρημένων αὐτοῦ λόγων.

tit. fin. *C*

Τὰ ἐν ἐπιτομῇ τῶν προειρημένων. *V^1*

---

1 tit. fin. : ἀνάβασις κδ΄ *J* **4** κε΄ : κς΄ mg. *S^2* λόγ(ος) κς΄ post tit. *V^2* a. λόγ(ος) ad. post. mg. *B* mg. *L* post tit. *P^2 P^3* a. ἀνάβασις mg. *R* βαθμὸς post tit. *Vat* om. *C J O P^1 P^4* **7** tit. fin. : ἀνάβασις κε΄ *J* **9** κς΄ : λόγ(ος) κζ΄ post tit. *V^2* a. λόγ(ος) ad. post. mg. *B* post tit. *P^2 P^3* a. βαθμὸς mg. *O* a. ἀνάβασις mg. *R* mut. *P^1* om. *C J L P^4 S^2 Vat* **11** sine num. : βαθμὸς κε΄ post tit. *Vat* ad. post. mg. κς΄ *S^1* ἐκ τοῦ κς΄ λόγ(ου) post tit. *P^3* ἐκ τοῦ αὐτοῦ κς΄ λόγου mg. *R* ἐκ τοῦ αὐτοῦ κεφαλαίου mg. *S^1* κζ΄ mg. *S^2* mg. λόγ(ος) κζ΄ *L* **16** sine num. : κη΄ mg. *S^2*

---

5 Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ *C S^2 V^1* - αἰσθήσει = Περὶ ταπεινοφροσύνης *S^1* Περὶ τῆς θεοποιοῦ ταπεινοφροσύνης *P^4* Περὶ τῆς οὐρανοδρόμου ταπεινοφροσύνης *V^2* **5** τῆς] a. καὶ *P^2* **6** ἀοράτῳ αἰσθήσει] om. *P^2* + ἐγγινομένης *P^3 Rader* **10** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ *C* - ἀρετῶν mut. *P^1* = Περὶ διακρίσεως εὐδιακρίτου *V^2* **10** καὶ ἀρετῶν] om. *S^1* **12** Περὶ] - εὐδιακρίτου mut. *P^1* a. τοῦ αὐτοῦ *V^1* a. ἐκ τοῦ αὐτοῦ κς΄ λόγου *P^3* mg. *R* = Περὶ διακρίσεως λογισμῶν καὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν *C* **12** εὐδιακρίτου] om. *V^2* + mg. ἐκ τοῦ αὐτοῦ κεφαλαίου *S^1* + ἐκ κϛ΄ λόγου *P^3* **17** Τοῦ] - ὄρους *C G Pal R S^1 S^2 V^1* om. cett. - λόγων mut. *J* **17** αὐτοῦ ἀββᾶ Ἰωάννου] ἐν ἁγίοις π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡμῶν Ἰωάννου τῆς Κλίμακος *L* **17** ἀνακεφαλαίωσις] a. τοῦ αὐτοῦ *P^2 B P^4* **18** αὐτοῦ λόγων] πάντων *B S^1* et *O Vat* λόγων *P^1 V^2* πάντων λόγων *P^3* transp. λόγων αὐτοῦ *Rader* + ἐκ τοῦ αὐτοῦ κϛ΄ λόγου *P^3*

Περὶ διακρίσεως λογισμῶν καὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν, καὶ περὶ διακρίσεως εὐδιακρίτου, καὶ ἀνακεφαλαίωσις. *O*

Τέλος τοῦ περὶ διακρίσεως λόγου.

κζʹ

Περὶ τῆς ἱερᾶς σώματος καὶ ψυχῆς ἡσυχίας.

tit. fin. *C*

Περὶ ἡσυχίας.

- sine num.

Περὶ διαφορᾶς καὶ διακρίσεως ἡσυχιῶν.

κηʹ

Περὶ τῆς ἱερᾶς καὶ μητρὸς τῶν ἀρετῶν τῆς μακαρίας προσευχῆς, καὶ περὶ τῆς ἐν αὐτῇ νοερᾶς καὶ αἰσθητῆς παραστάσεως.

tit. fin. V^1

Περὶ τῆς ἱερᾶς καὶ μητρὸς τῶν ἀρετῶν τῆς μακαρίας προσευχῆς, καὶ περὶ τῆς νοερᾶς καὶ αἰσθητῆς παραστάσεως.

κθʹ

Περὶ τοῦ ἐπιγείου οὐρανοῦ τῆς θεομιμήτου ἀπαθείας, καὶ τελειότητος, καὶ ἀναστάσεως ψυχῆς πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως.

tit. fin. V^1

Περὶ τῆς ἐπιγείου οὐρανοῦ τῆς θεομιμήτου ἀπαθείας, καὶ τελειότητος, καὶ ἀναστάσεως ψυχῆς πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως.

λʹ

Περὶ τῆς συνδεσμοῦ τῆς ἐναρέτου τριάδος ἐν ἀρεταῖς.

---

4 κζʹ : κθʹ mg. S^2 a. λόγ(ος) post tit. P^2 P^3 a. ἀνάβασις mg. *R* a. βαθμὸς post tit. *Vat* mut. *J* om. *L* P^1 P^4 **8** sine num. : λόγ(ος) κζʹ ad. post. mg. *B* κζʹ P^1 **9** Περὶ : a. ἐκ τοῦ αὐτοῦ κζʹ λόγου *R* mg. P^3 **10** κηʹ : ad. post. mg. *B* a. λόγ(ος) mg. *L* P^3 post tit. P^2 V^2 a. ἀνάβασις mg. *R* a. βαθμὸς post tit. *Vat* om. *C* *J* P^4 S^2 **13** tit. fin. : ἀνάβασις κηʹ *J* **16** κθʹ : λόγ(ος) κδʹ corr. κθʹ mg. *L* a. λόγ(ος) post tit. P^2 V^2 mg. P^3 a. ἀνάβασις mg. *R* a. βαθμὸς post tit. *Vat* om. *J* P^1 P^4 S^2 **22** λʹ : a. λόγ(ος) mg. *L* post tit. P^2 P^3 V^2 a. ἀνάβασις mg. *R* a. βαθμὸς post tit. *O* *Vat* ad. post. *J* om. *C* P^4 S^2

---

5 Περὶ] - ἡσυχίας mut. *J* = Περὶ ἡσυχίας καὶ ἀναχωρήσεως mg. V^2 **5** ἱερᾶς] ὁσίας P^1 om. *C* **5** ἡσυχίας] ἀπαθείας *B* **9** Περὶ] - ἡσυχιῶν om. V^2 **9** καὶ] om. *C* **11** Περὶ] a. τοῦ αὐτοῦ V^2 **11** καὶ] om. V^2 **11** τῆς μακαρίας] om. P^3 **12** ἐν αὐτῇ] om. V^2 **12** αὐτῇ] αὐτῷ *R* **17** τοῦ] τῆς *L* P^4 *R* S^2 V^1 V^2 **17** οὐρανοῦ] οὐ(ρα)νίου V^1 **23** τῆς] τοῦ *Pal* **23** ἐν ἀρεταῖς] om. P^2 + ἀγάπης· ἐλπίδος· καὶ πίστεως ad. *J* + πίστεως· ἐλπίδος· καὶ ἀγάπης ad. mg. *L*

Les phrases conclusives des trente degrés

1 Λόγος ἀσκητικός· ὁ ἐπιβεβηκώς, μὴ στραφῇς *εἰς τὰ ὀπίσω*.

2 Δευτέρα ἀνάβασις· ὁ τρέχων, μὴ τὴν σύζυγον, ἀλλ' αὐτὸν τὸν Λὼτ μιμούμενος φεῦγε.

3 Ὁ τρίτος Τριάδος ἰσάριθμος δρόμος· ὁ ἐπιβεβηκώς, μὴ περιβλέψῃ *δεξιὰ ἢ ἀριστερά*.

4 Ἰσάριθμος Εὐαγγελιστῶν βαθμός· ὁ ἀθλητὴς στῆκε τρέχων ἀφόβως. Προέδραμέ ποτε Πέτρου Ἰωάννης· προτέτακται δὲ νῦν ὑπακοὴ μετανοίας· ὁ μὲν γὰρ προλαβὼν ὑπακοῆς, ὁ δὲ ἕτερος τῆς μετανοίας.

5 Πέμπτον βαθμὸν ἀνῆλθες ὁ μετανοήσας· τὰς γὰρ πέντε αἰσθήσεις ἐκάθηρας δι' αὐτῆς, καὶ τὴν ἀκούσιον τιμωρίαν καὶ κόλασιν διὰ τῆς αὐτοπροαιρέτου ἐκφυγών.

---

2 μὴ - ὀπίσω cf. Protoevang. Iac. 15, 15; Lc 9, 62. **3** μὴ - **4** φεῦγε cf. Gen 19, 26. **5** μὴ - **6** ἀριστερά cf. Pr 4, 27. **8** Προέδραμέ - Ἰωάννης cf. Io 20, 4.

---

3 μὴ - **4** φεῦγε cit. in: Eus. Caes. *Fr. in Luc.* 17, 31. PG 24, 585B:6-7.

---

5 τρίτος - ἰσάριθμος cf. gr. 25. PG 88, 992A:6-12. **5** μὴ - **6** ἀριστερά cf. gr. 1. PG 88, 641B:7-8.

---

2 Λόγος ἀσκητικός] Πρώτη ἀνάβασις· P^3 P^4 S^2 et *O Vat* Λόγος ἀσκητικὸς πρώτη ἀνάβασις· P^2 om. V^2 *Rader* **2** Λόγος] - ὀπίσω mut. P^1 om. *L* + πρῶτος *R* **2** στραφῇς] στραφὴ P^2 στραφῆ V^1 στραφῆ **3** Δευτέρα ἀνάβασις] transp. P^3 ἀνάβασις β΄ P^4 **3** τρέχων] ἐπιβεβηκὼς P^3 P^4 **3** αὐτὸν] om. *Rader* **4** μιμούμενος] μιμοῦ P^4 **4** φεῦγε] φεύγων P^4 φεύγῃ *Rader* **5** Ὁ] - **6** ἀριστερά mut. P^1 ὁ om. *L Vat* **5** Τριάδος ἰσάριθμος] transp. *O Vat* + iter. Τριάδος *G Pal* S^2 V^2 **5** Τριάδος] a. τῆς P^2 **5** δρόμος] om. *B J L* S^1 V^1 **7** Ἰσάριθμος] ἀριθμὸς S^1 **7** στῆκε] στηκέτω P^3 **8** προτέτακται] a. καὶ P^4 **8** δὲ] om. P^1 P^4 *R* S^1 **8** νῦν] νυνὶ P^1 P^4 **9** γὰρ] om. *B* **9** ὑπακοῆς] a. τῆς P^3 **10** τῆς] περὶ *Rader* **10** μετανοίας] + τυποῖ P^1 τύπος καθέστηκεν P^3 P^4 τύπον καθέστηκεν *Rader* **11** βαθμὸν ἀνῆλθες] transp. S^1 **11** ὁ μετανοήσας] transp. ὁ μετανοήσας ἀνῆλθες *O Vat* **11** γὰρ πέντε] transp. P^3 **11** πέντε] ε΄ V^2 **12** ἐκάθηρας] ἐκάθαρας *G L* P^1 τῆς θήρας *C* **12** δι] - ἐκφυγών transp. καὶ κόλασιν διὰ τῆς αὐτοπροαιρέτου ἐκφυγών δι' αὐτῆς καὶ τὴν ἀκούσιον τιμωρίαν S^2 **12** αὐτῆς] + δὲ *C* **12** καὶ] om. *C* P^3 S^1 **13** διὰ τῆς] δι' αὐτῆς *Rader* **13** αὐτοπροαιρέτου] + μετανοίας *G* **13** ἐκφυγών] φυγών S^1 ἐξέφυγες P^2

6 Ἕκτη ἀνάβασις· ὁ ἀναβάς, οὐ μὴ λοιπὸν ἁμαρτήσῃ ποτέ, εἴπερ *Ὑπομιμνήσκου τὰ ἔσχατά σου, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὐ μὴ ἁμάρτῃς*.

7 Βάσις ἑβδόμη· ὁ ἀξιωθεὶς καὶ ἐμοὶ βοηθείτω· αὐτὸς γὰρ ἤδη βεβοήθηται, ὡς διὰ τοῦ ἑβδόμου βαθμοῦ τὰς τοῦ αἰῶνος τούτου κηλῖδας ἀπονιψάμενος. S^1

Ὅρα τὴν ἑβδόμην βάσιν δυνατὴν οὖσαν πάντῃ· διότι καὶ ὅρος ἀληθοῦς μετανοίας πέλει, ἧς χωρὶς οὐδεὶς ἁμαρτημάτων λύσιν εὕροι.

8 Ἐν ὀγδόῳ τινὶ βαθμῷ ὁ τῆς ἀοργησίας κεῖται στέφανος· καὶ ὁ μὲν ἐκ φύσεως τοῦτον περικείμενος, ἴσως οὐ περίκειται ἕτερον· ὁ δὲ ἐξ ἱδρώτων, τοὺς ὀκτὼ εἰς ἅπαν νενίκηκεν.

9 Βαθμὸς ἔννατος· ὁ κτησάμενος, παρρησίᾳ λοιπὸν τὴν λύσιν τῶν πταισμάτων ζητείτω παρὰ τοῦ Σωτῆρος Θεοῦ.

10 Ἀνάβασις δεκάτη· ἣν ὁ νικήσας, ἀγάπης ἐργάτης ἢ πένθους.

11 Βαθμὸς ἑνδέκατος· ὁ νικήσας, πλῆθος κακῶν ὑφ' ἓν περιέκοψεν.

12 Ἀνάβασις δωδεκάτη· ὁ ἐπιβεβηκώς, ῥίζαν τῶν καλῶν κέκτηται.

---

2 Ὑπομιμνήσκου - ἁμάρτῃς cf. Sir 7, 36.

---

2 Ὑπομιμνήσκου - ἁμάρτῃς cit. in *Sacr. Parall. Ω.* PG 96, 436D:2-3.

---

1 Ἕκτη] om. V^2 **1** οὐ μὴ λοιπὸν] transp. λοιπὸν οὐ μὴ S^2 **2** εἴπερ] + ἀληθὲς ἐκεῖνο· τό *O Vat* **2** Ὑπομιμνήσκου] μιμνήσκου *C L* P^1 P^2 P^3 P^4 S^2 V^1 V^2 et *O Vat* **4** Βάσις ἑβδόμη] transp. Ἑβδόμη ἀνάβασις P^3 **4** Βάσις] Ἀνάβασις P^2 Βαθμὸς P^4 **4** ἑβδόμη] ζ' *C* P^1 S^1 V^1 V^2 ἕβδομος P^4 **4** καὶ ἐμοὶ] κἀμοὶ *Rader* **5** ὡς] om. *Rader* **5** ἑβδόμου] ζ' *C* P^1 V^2 **9** Ἐν] - **11** νενίκηκεν om. *G* **9** κεῖται] τέτακται *O Vat* **10** τοῦτον] τούτων *Rader* **11** τοὺς ὀκτὼ εἰς ἅπαν] transp. εἰς ἅπαν τοὺς ὀκτὼ *Rader* **11** νενίκηκεν] ὑπεραναβέβηκεν *O Vat* **12** Βαθμὸς ἔννατος] Βαθμὸς θ' mg. *J* **12** Βαθμὸς] - **13** Θεοῦ om. *G* **12** ἔννατος] ἔνατος P^2 S^1 S^2 θ' *B C L O Pal* P^4 V^2 **12** κτησάμενος] + αὐτὸν *O Vat* **12** παρρησίᾳ] παρρησίαν P^4 S^2 **12** λοιπὸν] om. *L* **12–13** τὴν λύσιν τῶν πταισμάτων ζητείτω] transp. ἀτείτω τὴν λύσιν τῶν πταισμάτων *O Vat* **13** ζητείτω] αἰτείτω *L Rader* **13** Σωτῆρος] + ἡμῶν *R* **13** Θεοῦ] Ἰησοῦ *Rader* **14** Ἀνάβασις] - πένθους om. *G* **14** δεκάτη] ι' P^1 P^4 S^1 V^1 V^2 et *O Vat* **14** ἣν] om. S^1 ἧς *C* **14** πένθους] + καθέστηκεν P^3 P^4 *Rader* ἐστίν *O* **15** Βαθμὸς ἑνδέκατος] transp. S^1 Ἀνάβασις ἑνδεκάτη ἣν *Vat* Βαθμὸν ἑνδέκατον *Rader* **15** Βαθμὸς] - Θεοῦ om. *G* **15** ἑνδέκατος] ια' *B C J L O* P^1 P^4 V^1 V^2 **15** νικήσας] κινήσας *Rader* **16** Ἀνάβασις δωδεκάτη] Ἀνάβασις ιβ' mg. *J* **16** Ἀνάβασις] - κέκτηται om. *G* **16** δωδεκάτη] ιβ' *B C L O Pal* P^1 S^1 V^1 V^2 **16** καλῶν] κακῶν *O*

13 Τρισκαιδεκάτη νίκη· ἣν ὄντως ὁ κτησάμενος, ἐν παντὶ δόκιμος καθέστηκε καλῷ.

14 Τεσσαρεσκαιδεκάτη ἀνδρεία νίκη· ὁ ἰσχύσας, δῆλος πρὸς ἀπάθειαν καὶ σωφροσύνην ἀκροτάτην ἐπειγόμενος.

15 Πεντεκαιδέκατον ἔπαθλον· ὁ ἐν σαρκὶ ὢν καὶ τοῦτο εἰληφὼς ἀπέθανε καὶ ἀνέστη, καὶ τῆς μελλούσης ἀφθαρσίας τὸ προοίμιον ἤδη ἀπεντεῦθεν ἐγνώρισεν.

16 Ἑκκαιδεκάτη πάλη· ἣν ὁ νικήσας, ἢ ἀγάπην κέκτηται, ἢ μέριμναν περιέκοψεν.

17 (16) Ἑπτακαιδέκατον ἆθλον· ὁ κτησάμενος, πρὸς οὐρανὸν ἀΰλως ὁδοιπορεῖ.

18 (17) -

19 (18)

[Monac. gr. 114, f. 103r ; PG 88, 940A:1–2] *Rader*

Ἐπαινετὸν ἔργον· ὃ ὁ κτησάμενος, καὶ Θεῷ πλησιάζει καὶ δαίμονας δραπετεύει.

20 (19) Βαθμὸς εἰκοστός· ὁ τοῦτον εἰληφώς, φῶς ἔλαμψεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

21

[Monac. gr. 297, f. 162r]

Ὁ νικήσας δειλίαν, φανερόν ἐστι, τῷ Θεῷ τὴν ἑαυτοῦ ἀναθέμενος ζωήν τε καὶ ψυχήν.

[Monac. gr. 114, f. 106r]

Ὁ δειλίας ἀπαλλαγείς, φόβον ἐναργῆ Θεοῦ προσείληφε καὶ τῇ ταπεινώσει προσεγγίζει.

---

6 ἀφθαρσίας cf. tit. gr. 15. **8** πάλη - **9** περιέκοψεν cf. gr. 15. PG 88, 897A:8-9. **11** ὁδοιπορεῖ cf. gr. 17. PG 88, 928B:12.

---

1 Τρισκαιδεκάτη] - **2** καλῷ om. *G* **1** Τρισκαιδεκάτη] *O* S^1 *Rader* ιγʹ P^4 om. cett. **1** ὄντως ὁ κτησάμενος] transp. *O Vat* **2** καθέστηκε] κατέστηκε *Rader* **2** καλῷ] καλῶν P^1 P^4 τῶν καλῶν P^3 καλῶς *L* V^1 **3** Τεσσαρεσκαιδεκάτη] S^1 ιδʹ P^4 om. cett. **3** ἀνδρεία] ἀνδρία *Pal* P^2 *R* **4** ἐπειγόμενος] om. P^3 **5** Πεντεκαιδέκατον ἔπαθλον] transp. Ἔπαθλον ιεʹ *O Vat* **5** Πεντεκαιδέκατον] *Rader* ιεʹ P^4 S^1 om. cett. **7** ἐγνώρισεν] ἐθεώρισεν P^4 **8** Ἑκκαιδεκάτη] *Rader* ἑξκαιδεκάτη S^1 ιςʹ P^4 om. cett. **8** πάλη] πάλην *C* **8** ἣν] om. *C* P^2 S^1 mut. S^2 **8** ὁ] + δὲ S^1 **9** μέριμναν] φροντίδας S^1 P^4 **10** Ἑπτακαιδέκατον] *Rader* ιζʹ P^4 S^1 om. cett. **10** ἆθλον] + ὃ S^1 ἔπαθλον P^4 **15** ὃ] om. *Rader* **17** Βαθμὸς εἰκοστός] transp. *L* P^4 S^1 S^2 - αὐτοῦ seq. tit. gr. 20 *C* **17** εἰκοστός] om. *G Pal* P^1 V^1 V^2 κʹ *B C J* P^2 ιθʹ *O Vat* **17** τοῦτον] τοῦτο V^2 **17** ἔλαμψεν] ἐδέξατο *O Vat Rader* **21** φανερόν] φανερός Monac. gr. 297 **21** τὴν ἑαυτοῦ] om. Monac. gr. 297

22 *Rader*

[Monac. gr. 114, f. 111r ; PG 88, 957A:1–2]

Ὁ τῆς νόσου ταύτης ἐκτός, ἔγγιστα τῆς σωτηρίας· ὁ δ' οὔ, πόρρω φανήσεται τῆς ἁγίων δόξης.

[Monac. gr. 25, f. 457r (271r) ; Monac. gr. 297, f. 169r ; PG 88, 957A:3–4]

Βαθμὸς εἰκοστὸς δεύτερος. Ὁ μὴ ἁλοὺς ταύτῃ, οὐ μὴ περιπέσῃ τῇ ἐχθραινούσῃ Θεῷ ἀκεφάλῳ ὑπερηφανίᾳ.

22 / 23 / sine num.

Βαθμὸς εἰκοστὸς τρίτος· ὁ ἀναβεβηκὼς ἴσχυσεν, εἴπερ ἄρα καὶ ἀναβεβηκέναι δεδύνηται.

23 / 24 / sine num. *Rader*

[Monac. gr. 114, f. 116v ; PG 88, 980B:7–8]

Νίκην τοῦ πάθους ὁ εἰληφώς, ἀπώσατο ὑπερηφανίαν.

24 *Rader*

[Monac. gr. 25, f. 462r (276r) ; PG 88, 988A:11-12]

Ἀνάβασις κδ΄· ὃς ἀναβῆναι ἴσχυσε, θαρσείτω τὸν διδάσκαλον Χριστὸν μημησάμενος σέσωσται.

[Monac. gr. 114, f. 119v]

Προτρέχει μὲν ἡλίου φωτὸς φῶς πρωϊνόν· πραΰτης δὲ ταπεινοφροσύνης ἁγίας.

25

Πηγῆς μὲν μήτηρ ἄβυσσος καθέστηκε·

Διακρίσεως δὲ πηγὴ ταπείνωσις.

26 *Rader*

[Monac. gr. 114, f. 143r ; PG 88, 1036C:8–10]

Φῶς μὲν τῶν τοῦ σώματος πάντων ἄρθρων, οἱ αἰσθητοὶ ὀφθαλμοί· φῶς δὲ νοερόν, ἀρετῶν τῶν θείων διάκρισις.

---

8 ἀκεφάλῳ ὑπερηφανίᾳ - cf. tit. gr. 23. **20** Προτρέχει - ἁγίας cf. gr. 24. PG 88, 980C:8-9.

---

7 εἰκοστὸς δεύτερος] κβ΄ *Rader* **7** μὴ ἁλοὺς ταύτῃ] transp. ταύτῃ μὴ ἁλοὺς Monac. gr. 25 *Rader* **7–8** τῇ ἐχθραινούσῃ Θεῷ] Monac. gr. 25 *Rader* om. Monac. gr. 297 **10** Βαθμὸς εἰκοστὸς τρίτος] Εἰκοστὸς τρίτος βαθμός S^1 κγ΄ βαθμός P^4 om. *J Vat* ? *G* **10** εἰκοστὸς τρίτος] *L* S^2 εἰκοστὸς γ΄ V^2 εἰκοστὸς δεύτερος *C R* κβ΄ *B O Pal* P^2 om. P^1 P^3 **10** ἴσχυσεν] iter. *O* **23** Πηγῆς] - ταπείνωσις mut. P^1 om. V^1 **23** μήτηρ] om. P^2 **23** ἄβυσσος καθέστηκε] transp. *O Vat* **24** πηγὴ] om. *J* **24** ταπείνωσις] ταπεινώσεως V^2 + ἀνάβασις κε΄ *J*

sine num. *Rader*

[Monac. gr. 114, f. 154rv ; PG 88, 1076B:1–3]

Ἐν δυσὶν ὄμμασιν αἰσθητοῖς φωτίζεται τὸ σῶμα· καὶ ἐν νοητῇ καὶ ὁρατῇ διακρίσει ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας λαμπρύνονται. *S^1*

Ὧδ' ἔστι πλῆρες τοῦ κατὰ πλάτος λόγου, λοιπὸν καθ' ἑξῆς σύντομος πάντων φράσις.

sine num. / recapitulatio

-

27 -

- sine num.

Κράτος βασιλεῖ, πλοῦτος καὶ πλῆθος·
κράτος ἡσυχαστῇ, προσευχῆς πλῆθος.

28 *S^1 C*

[Monac. gr. 440, f. 169v]

Ἐπῆρθ' ἁπάντων ἡ προσευχὴ τῶν πόνων·
καὶ δή γε πᾶσιν ἐξανυέσθω πόθῳ,
ὡς κτῆμα πιστὸν καὶ μένον τοῖς ἐργάταις.

29 Ἀνιστᾷ μὲν ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸν πένητα νοῦν· καὶ ἀπὸ κοπρίας παθῶν ἐγείρει πτωχὸν ἡ μακαρία ἀπάθεια· ἡ δὲ πανύμνητος ἀγάπη ποιεῖ *τοῦ καθίσαι αὐτὸν μετὰ ἀρχόντων* ἀγγέλων, *μετὰ ἀρχόντων λαοῦ Κυρίου*. *C J L O P^1 P^2 P^3 R S^2*

---

20 τοῦ - Κυρίου cf. Ps 112, 8.

---

19 κοπρίας cf. gr. 25. PG 88, 1001A:5-6. **19** ἐγείρει - ἀπάθεια cf. gr. 25. PG 88, 992D:3-4.

---

11 Κράτος] - προσευχῆς πλῆθος om. *S^2* **12** ἡσυχαστῇ] ἡσυχίας *V^2* ἡσυχαστοῦ *Vat* **15** Ἐπῆρθ'] a. στοίχ(οι) ἰαμβικοί *C* ἐπήρθης *C* **18** εἰς οὐρανὸν] om. *O Vat* **18** οὐρανὸν] οὐρανοὺς *P^2* ἅγιον *C J L S^2* **20** τοῦ καθίσαι αὐτὸν] transp. αὐτὸν τοῦ καθίσαι *P^4 Rader* **20** αὐτὸν] om. *P^2* **20** μετὰ ἀρχόντων] om. *P^4* **20** ἀγγέλων] a. ἁγίων *O*

30 *P*[3] *Rader*

Προτροπὴ ἐπίτομος καὶ ἰσοδύναμος τῶν διὰ πλάτους εἰρημένων.

Προτροπὴ καὶ νουθεσία εἰς τὸ ἀναβῆναι ἐπ' αὐτὴν τὴν ἁγίαν Κλίμακα.

Ἀναβαίνετε, ἀναβαίνετε, *ἀναβάσεις προθύμως ἐν καρδίᾳ*, ἀδελφοί, τοῦ φάσκοντος ἀκούοντες· *Δεῦτε, ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος Κυρίου καὶ εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ ἡμῶν τοῦ καταρτίζοντος τοὺς πόδας ἡμῶν ὡσεὶ ἐλάφου, καὶ ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ ἱστῶντος τοῦ νικῆσαι ἐν τῇ ὁδῷ αὐτοῦ*. Δράμετε, δυσωπῶ, μετ' ἐκείνου τοῦ λέγοντος· *Σπουδάσωμεν ἕως οὗ καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως, καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ Θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*, τοῦ τριακονταέτους τῇ ὁρωμένῃ ἡλικίᾳ βαπτισθέντος, ἐν τριακοστῷ βαθμῷ ἐν τῇ νοερᾷ ἡμῶν κλίμακι ὑπερκείμενος, εἴπερ *ἡ ἀγάπη ἐστὶν ὁ Θεός*· ᾧ ὕμνος, ᾧ κράτος, ᾧ σθένος, ᾧ τὸ πάντων ἀγαθῶν αἴτιον ἔνεστι, καὶ ἦν, καὶ ἔσται εἰς ἀορίστους αἰῶνας σαφῶς. Ἀμήν.

5 ἀναβάσεις - καρδίᾳ Ps 83, 6. **6** Δεῦτε - **7** Θεοῦ cf. Is 2, 3; Mich 4, 2. **7** καταρτίζοντος - **8** ἱστῶντος cf. Ps 17, 34. **8** τοῦ - αὐτοῦ Hab 3, 19. **10** Σπουδάσωμεν - **12** Χριστοῦ cf. Eph 4, 13. **14** ἀγάπη - Θεός 1 Io 4, 8.

3 Προτροπὴ] - **4** Κλίμακα ad. post. *P*[3] **5** ἀναβαίνετε] + ἀδελφοὶ *O Vat* **5** καρδίᾳ] + διατιθέμενοι *O Vat* τιθέμενοι *Rader* **5** ἀδελφοί] om. *O Vat* **6** Κυρίου] a. τοῦ *P*[1] **8–9** τοῦ νικῆσαι ἐν τῇ ὁδῷ αὐτοῦ] om. *B J* **9** ὁδῷ] ᾠδῇ ad. corr. *L* **10** οἱ πάντες] om. *Rader* **10** εἰς] πρὸς *Vat* **10** ἑνότητα] + πάντες *Rader* **12** τοῦ τριακονταέτους] ὃς τριακονταέτης *O Vat Rader* **13** ἡλικίᾳ βαπτισθέντος] transp. βαπτισθεὶς ἡλικίᾳ *O* **13** βαπτισθέντος] βαπτισθεὶς *O Vat Rader* **13** ἐν τριακοστῷ βαθμῷ] τὸν τριακοστὸν βαθμὸν *O Vat Rader* **13** ἐν] a. καὶ *C L P*[1] *P*[2] *P*[3] *P*[4] *R S*[2] **14** ἡμῶν] om. *O Vat Rader* **14** ὑπερκείμενος] ὑπερκειμένου *J L P*[4] *R* ἐκληρώσατο *O Vat Rader* **14** ἡ] om. *P*[2] *V*[2] **14** ὁ] om. *C Pal P*[2] *S*[1] **15** ἔνεστι] ἔστι *V*[1] **16** σαφῶς] *B G J Pal R S*[1] φῶς *C L P*[1] *P*[2] *P*[3] *P*[4] *S*[2] *V*[1] *V*[2] om. *O Vat Rader* **16** Ἀμήν] om. *Rader*

5. Liste des manuscrits classés selon les huit modèles des libellés des titres

La liste présente les *codices* répartis selon les huit modèles. Entre parenthèses figurent quelques caractéristiques rapprochant les manuscrits à l'intérieur ou entre des regroupements (notamment, le titre des trente degrés contenant la mention de Φωτισμός ; des leçons propres à certains titres ; omission de l'introduction au 15ème degré ; la présence d'un titre final à la suite de certains degrés ; l'organisation singulière des phrases conclusives du 4ème et du 29ème degrés).

Modèle 1_X (8 *codices* grecs ; proche de la traduction syriaque)

1. *Sinai. gr.* 417, du Xe s. (titres à la fin des degrés : 9, de 11 à 14, 20, 23 et de celui sur le blasphème)
2. *Patm.* 121, du XIe s.
3. *Patm.* 122, du XIe s.
4. *Docheiar.* 45, a. 1272 (titres à la fin des degrés : 19, 21 et 22)
5. *Sinod. gr.* 146 (189), a. 1285
6. *Vatop.* 371, du XIIIe s. (*des.* du titre du 2ème degré : … ἤγουν τῆς λύπης)
7. *Oxon. Crist Church Coll. gr.* 72, du XIIIe s.
8. *Ambros.* B 89 sup. (114), a. 1314 (titre du 3ème degré : περὶ ξενιτείας ἐν ᾗ καὶ περὶ ὀνείρων νέων ; titre du 4ème degré : περὶ τοῦ μαρτυρίου τῆς ἀνδρείας ὑπακοῆς ; *des.* du titre du 5ème degré : … ἐν ᾗ καὶ ὁ βίος τῶν ἁγίων καταδίκων καὶ περὶ τῆς φυλακῆς ; phrase conclusive du 4ème degré déplacée à la suite de celle du 1er degré)

Modèle 2_X (18 *codices* ; proche de la traduction syriaque)

1. *Paris. gr.* 1069, fin IXe s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς ; titres à la fin des degrés : 19, 21, 22 et 24)
2. *Sinod. gr.* 313 (185), a. 992 (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς ; titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός ; titre de la deuxième partie du 3ème degré : περὶ ὀνείρων)
3. *S. Dimitr.* 15, du Xe s. (titre de la deuxième partie du 3ème degré : περὶ ὀνείρων ; pas d'introduction au 15ème degré)
4. *S. Trinit.* 134, du Xe-XIe s.
5. *Paris. gr.* 1068, a. 1044 (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς ; titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός ; *des.* du titre de la *récapitulation* : … πρὸς τὴν σὴν τιμιότητα)
6. *Coisl.* 263, 4.4.1059 (titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός ; titres à la fin des degrés : 5, de 19 à 22, de 24 à 27)

7. *Reg. gr.* 41, 6.8.1092 (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς ; *des.* du titre du 2ème degré : … ἤγουν τῆς λύπης ; *des.* du titre du 5ème degré : … ἐν ᾗ καὶ ὁ βίος τῶν ἁγίων καταδίκων)
8. *Paris. gr.* 1062A, du XIe s.
9. *Paris. gr.* 1064, du XIe s. (titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός ; *des.* du titre du 2ème degré : … αἰσθητῶν)
10. *Paris. gr.* 1067, du XIe s. (titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός ; pas d'introduction au 15ème degré)
11. *Pal. gr.* 380, du XIe s. (titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός ; *des.* du titre du 2ème degré : … αἰσθητῶν ; *des.* du titre du discours sur les pensées de blasphème : … ἐπακολουθούντων τῇ μιαρᾷ ὑπερηφανίᾳ)
12. *Vatop.* 350, du XIe-XIIe s. (titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός ; titres à la fin des degrés : 19, 21 et 22)
13. *Barb. gr.* 331, du XIe-XIIe s.
14. *Alex.* 155, du XIIe s.
15. *Meg. Laur.* B 30, du XIIe s. (*des.* du titre de la *récapitulation* : … πρὸς τὴν σὴν τιμιότητα)
16. *Paris. gr.* 865, du XIIe s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς ; *des.* du titre de la *récapitulation* : … πρὸς τὴν σὴν τιμιότητα)
17. *Oxon. Crist Church Coll. gr.* 75, du XIIIe-XIVe s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς)
18. *Oxon. Crist Church Coll. gr.* 71, a. 1315 (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς ; 23 : περὶ τῆς ἀκεφάλου καὶ μιαρᾶς ὑπερηφανίας ; *des.* du titre de la *récapitulation* : … πρὸς τὴν σὴν τιμιότητα)

MODÈLE 2_Y (23 *codices*)

1. *Ibèr.* 414, du Xe s.
2. *Koutloum.* 18, du Xe s.
3. *Franz. Urban.* 29, du Xe s. (titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός)
4. *Lond. Add.* 17471, du Xe s. (titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός)
5. *Vatop.* 372, du XIe s.
6. *Philipp.* 1494 (90), du XIe s. (22 : περὶ κενοδοξίας et en marge : περὶ τῆς πολυμόρφου κενοδοξίας καὶ τῆς ἀκεφάλου ὑπερηφανίας)
7. *Conv. Soppr.* 162, du Xe-XIe s. (pas d'introduction au 15ème degré ; titre à la fin du 19ème degré ; 23, ajouté d'une main postérieure : …τῆς ἀκεφάλου…)

8. *Sabait*. 363, du XIe s.
9. *Sabait*. 364, du XIe s.
10. *S. Crucis* 71, du XIe s.
11. *Barocci* 77, du XIe s.
12. *Paris. gr*. 863, du XIe s. (23 : περὶ ὑπερηφανίας λόγος ὁμοίως)
13. *Vatop*. 376, du XIe-XIIe s. (pas d'introduction au 15ème degré ; 23 : περὶ ὑπερηφανίας λόγος ὁμοίως)
14. *Cantabr. BU* Dd.3.50, du XIIe s.
15. *Paris. gr*. 862, du XIIe s. (23 : περὶ ὑπερηφανίας λόγος ὁμοίως)
16. *Paris. gr*. 864, du XIIe s.
17. *Paris. gr*. 1065, du XIIe s. (*des*. du titre du 2ème degré : … ἤγουν τῆς λύπης ; titre du 3ème degré : περὶ ξενιτείας ἐν ᾗ καὶ περὶ ὀνείρων νέων ; phrase conclusive du 4ème degré déplacée à la suite de celle du 1er degré)
18. *Paris. gr*. 1070, du XIIe s.
19. *Athen. EBE* 302, du XIIIe s. (titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός ; *des*. du titre de la *récapitulation* : …πρὸς τὴν τιμ[ιότητα)
20. *Vlatad*. 90, du XIIIe s.
21. *Ottob. gr*. 256, du XIIIe s. (pas d'introduction au 15ème degré ; 23 : περὶ ὑπερηφανίας λόγος ὁμοίως)
22. *Marc. gr*. 127 (coll. 390), du XIIIe s.
23. *Paris. gr*. 1119, du XIVe s.

MODÈLE 3_X (17 *codices* ; proche de la traduction syriaque)

1. *Vat. gr*. 2059, du IXe-Xe s. (pas d'introduction au 15ème degré ; 16 : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς ; titres à la fin des degrés : 19, 24, de la *récapitulation*, 28 et 29)
2. *Koutloum*. 53, du XIe s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς)
3. *Philoth*. 36 (35), du XIe s. (16 : περὶ φιλαργυρίας καὶ ἀκτημοσύνης)
4. *Barocci* 163, du XIe s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς)
5. *Ross*. 251, du XIe s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς ; titre à la fin de la deuxième partie du 26ème degré)
6. *Sabait*. 100, du XIe-XIIe s.
7. *Ambros*. H 35 sup. (428), déb. XIIe s. (titre du 11ème degré : περὶ πολυλογίας ; titres à la fin des degrés : 19, 21 et 22 ; dans le titre du 23ème degré : ἀκεφάλου est omis)
8. *Meg. Laur*. Γ 18, du XIIe s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς)

9. *Athen. EBE* 269, fin XIIe s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς ; *des.* du titre du 5ème degré : … ἐν ᾗ καὶ ὁ βίος τῶν ἁγίων καταδίκων)
10. *Ambros.* D 58 sup. (240), a. 1259 (titres à la fin des degrés : 20 à 23)
11. *Vatop.* 374, du XIIIe s.
12. *Paris. gr.* 1063, du XIIIe s. (16 : περὶ φιλαργυρίας καὶ ἀκτημοσύνης ; *des.* du titre de la *récapitulation* : … πρὸς τὴν σὴν τιμιότητα)
13. *Vallicel.* B 85, du XIIIe s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς)
14. *Vat. gr.* 1854, du XIIIe s. (16 : περὶ φιλαργυρίας καὶ ἀκτημοσύνης)
15. *Vatop.* 368, a. 1294 (pas d'introduction au 15ème degré ; 16 : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς)
16. *Vatop.* 356, a. 1316 (16 : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς)
17. *Vat. gr.* 393, du XIVe s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης ἐν ᾧ καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς)

MODÈLE 3_Y (22 *codices*)

1. *Gud. gr.* 41, du Xe s.
2. *Princeton, Garrett* 16, a. 1081
3. *Patm.* 124, du XIe s.
4. *Vat. gr.* 394, du XIe s.
5. *Prag.* XXV C 24, du XIe-XIIe s.
6. *Athen. EBE* 310, du XIIe s. (titre du 3ème degré : περὶ ξενιτείας ἐν ᾗ καὶ περὶ ὀνείρων νέων)
7. *Meg. Laur.* B 31, du XIIe s.
8. *S. Annis Kyriakou* 3 (84), du XIIe s. (titre du 3ème degré : περὶ ξενιτείας ἐν ᾧ καὶ περὶ ἐνυπνίων)
9. *Panag.* 83, du XIIe s.
10. *Sinod. gr.* 479 (187), du XIIe s.
11. *Petrop. gr.* 207, du XIIe s. (*des.* du titre de la *récapitulation* : … πρὸς τὴν σὴν τιμιότητα)
12. *Athen. EBE* 293, du XIIIe s. (*des.* du titre du 2ème degré : … ἤγουν τῆς λύπης ; titre de la deuxième partie du 3ème degré : περὶ ὀνείρων ; *des.* du titre du 5ème degré : … ἐν ᾗ καὶ ὁ βίος τῶν ἁγίων καταδίκων)
13. *Vatop.* 348, du XIIIe s.
14. *Esphigm.* 1 (10), du XIIIe s. (titre du 3ème degré : περὶ ξενιτείας καὶ περὶ ὀνείρων νέων ; *des.* du titre du 5ème degré : … ἐν ᾗ καὶ ὁ βίος τῶν ἁγίων καταδίκων· καὶ περὶ τῆς φυλακῆς ; phrase conclusive du 29ème degré déplacée à la fin de l'*Épilogue*)

15. *Monac. gr.* 297, du XIIIe s. (23 : περὶ τῆς ὑπερηφανίας καὶ τῆς ἀκαθάρτου βλασφημίας, « καὶ τῆς ἀκαθάρτου βλασφημίας » barré d'une autre encre ; *des.* du titre de la *récapitulation* : … πρὸς τὴν σὴν τιμιότητα)
16. *Paris. gr.* 1159, du XIIIe s.
17. *Sinai. gr.* 429, fin XIIIe s.
18. *Paris. IFEB* 45, du XIIIe-XIVe s. (*des.* du titre du 5ème degré : … ἐν ᾗ καὶ ὁ βίος τῶν ἁγίων καταδίκων· καὶ περὶ τῆς φυλακῆς ; phrase conclusive du 29ème degré déplacée à la fin de l'*Épilogue*)
19. *Sinod. gr.* 361 (190), a. 1306 (phrase conclusive du 29ème degré déplacée à la fin de l'*Épilogue*)
20. *Ambros.* G 20 sup. (387), du XIVe s.
21. *Paris. gr.* 1259, a. 1516
22. *Monac. gr.* 25, ca. a. 1550

MODÈLE 4_X (58 *codices*)

1. *Sinod. gr.* 145 (184), a. 899 (23 : περὶ ὑπερηφανίας τῆς ἀκεφάλου ; titres à la fin des degrés : 19, 21 et 22)
2. *Barocci* 134, a. 948
3. *Karakall.* 29 (143), a. 958 (22 : περὶ κενοδοξίας ; phrase conclusive du 29ème degré déplacée à la fin de l'*Épilogue*)
4. *Koutloum.* 49, du Xe s. (pas d'introduction au 15ème degré)
5. *Sinod. gr.* 362 (186), du Xe s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας ; 22 περὶ κενοδοξίας ; titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός)
6. *Sinai. gr.* 416, du Xe s. (16 : περὶ φιλαργυρίας καὶ ἀκτημοσύνης ; 23 περὶ ὑπερηφανίας τῆς ἀκεφάλου)
7. *Sinai. gr.* 421, du Xe s. (22 : περὶ κενοδοξίας)
8. *Athen. EBE* 2210, du Xe-XIe s.
9. *Plut.* 9.3, du Xe-XIe s. (22 : περὶ κενοδοξίας ; titre du 3ème degré : περὶ ξενιτείας καὶ περὶ ὀνείρων νέων ; titre du 4ème degré : περὶ τοῦ μαρτυρίου τῆς ἀνδρείας ὑπακοῆς)
10. *Chis. gr.* 7 (R.IV.7), du Xe-XIe s. (titre de la deuxième partie du 3ème degré : περὶ ὀνείρων ; titre du 4ème degré : περὶ ὑπακοῆς ; titres à la fin des degrés : 19, 21 et 22)
11. *Scor.* Ψ.IV.2, 28.5.1000
12. *Paris. gr.* 1477, 7.7.1060
13. *S. Sepul.* 21, a. 1079 (16 : περὶ φιλαργυρίας καὶ ἀκτημοσύνης)
14. *Athen. Mpenaki* T. A. 66, du XIe s.
15. *Alex.* 169, du XIe s.
16. *Athen. EBE* 308, du XIe s.

17. *Athen. EBE* 405, du XIe s. (*des*. du titre du discours sur les pensées de blasphème : … ἐπακολουθούντων τῇ μιαρᾷ ὑπερηφανίᾳ)
18. *Kônstamonit.* 7, du XIe s. (titres à la fin des degrés : 19, 21 et 22)
19. *Meg. Laur.* B 10, du XIe s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας)
20. *Meg. Laur.* B 102, du XIe s.
21. *S. Salv.* 90, du XIe s.
22. *Vat. gr.* 390, du XIe s. (pas d'introduction au 15ème degré)
23. *Marc. gr.* II.32 (coll. 1013), du XIe s. (titre de la deuxième partie du 3ème degré : περὶ ὀνείρων)
24. *Athen. Boul.* 63, fin XIe s.
25. *Sinai. gr.* 422, a. 1100
26. *S. Salv.* 91, du XIe-XIIe s.
27. *Ambros.* M 45 sup. (511), du XIe-XIIe s. (titre de la deuxième partie du 3ème degré : περὶ ὀνείρων)
28. *Sinai. gr.* 419, du XIe-XIIe s.
29. *Scor.* X.III.6, a. 1107 (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς ; *des*. du titre de la *récapitulation* : … πρὸς τὴν σὴν τιμιότητα)
30. *Esphigm.* 2 (60), a. 1113 (22 : περὶ κενοδοξίας ; *des*. du titre du 5ème degré : … ἐν ᾗ καὶ ὁ βίος τῶν ἁγίων καταδίκων)
31. *Athen. EBE* 238, du XIIe s. (21 : περὶ κενοδοξίας ; titre du 5ème degré : περὶ μετανοίας)
32. *Athen. EBE* 2089, du XIIe s.
33. *Plut.* 7.20, du XIIe s. (22 : περὶ κενοδοξίας ; pas d'introduction au 15ème degré)
34. *S. Trinit.* 135, du XIIe s.
35. *Paris. gr.* 869, du XIIe s.
36. *Paris. gr.* 2643, du XIIe s. (titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός)
37. *Sinai. gr.* 420, fin XIIe s. (*des*. du titre de la *récapitulation* : … πρὸς τὴν σὴν τιμιότητα)
38. *Gaster gr.* 1574, 11.11.1253 (titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός ; la phrase conclusive du 4ème degré déplacée à la suite de celle du 1er degré)
39. *Vind. theol. gr.* 318, août 1286
40. *Athen. EBE* 270, du XIIIe s.
41. *Vatop.* 373, du XIIIe s. (*des*. du titre du 5ème degré : … ἐν ᾗ καὶ ὁ βίος τῶν ἁγίων καταδίκων)
42. *Meg. Laur.* B 60, du XIIIe s.
43. *Meg. Laur.* Γ 96, du XIIIe s.
44. *Monac. gr.* 440, du XIIIe s.
45. *Sabait.* 407, du XIIIe s.

46. *Ambros*. H 2 sup. (421), du XIII[e] s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς ; *des*. du titre du discours sur les pensées de blasphème : … ἐπακολουθούντων τῇ μιαρᾷ ὑπερηφανίᾳ ; *des*. du titre de la *récapitulation* : … πρὸς τὴν σὴν τιμιότητα)
47. *Vind. phil. gr*. 258, du XIII[e] s.
48. *Vind. theol. gr*. 194, du XIII[e] s. (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας ; 22 : περὶ κενοδοξίας ; titre de la *récapitulation* : κεφάλαιον … τοῦ αὐτοῦ ἀββᾶ Ἰωάννου ὄρους Σινᾶ … λογίων)
49. *Oxon. Crist Church Coll. gr*. 80, du XIII[e]-XIV[e] s. (phrase conclusive du 4[ème] degré déplacée à la suite de celle du 1[er] degré)
50. *Reg. gr*. 78, du XIII[e]-XIV[e] s. (*des*. du titre du 2[ème] degré : … ἤγουν τῆς λύπης ἤτοι ἀπαθείας ; *des*. du titre du discours sur les pensées de blasphème : … ἐπακολουθούντων τῇ μιαρᾷ ὑπερηφανίᾳ ; *des*. du titre de la *récapitulation* : … πρὸς τὴν σὴν τιμιότητα)
51. *Meg. Laur*. B 101, a. 1305 (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας τῆς μιαρᾶς ; *des*. du titre du discours sur les pensées de blasphème : … ἐπακολουθούντων τῇ μιαρᾷ ὑπερηφανίᾳ)
52. *Athen. EBE* 309, a. 1312
53. *Stauronik*. 30, 23.2.1324 (titre du 11[ème] degré : περὶ πολυλογίας)
54. *Oxon. Crist Church Coll. gr*. 74, du XIV[e] s. (phrase conclusive du 4[ème] degré déplacée à la suite de celle du 1[er] degré)
55. *Paris. gr*. 865A, du XIV[e] s. (titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός ; *des*. du titre du 2[ème] degré : … αἰσθητῶν)
56. *Paris. gr*. 867, du XIV[e] s.
57. *Vind. theol. gr*. 211, du XIV[e] s.
58. *Paris. gr*. 872, 30.1.1552 (16 : περὶ ἀκτημοσύνης καὶ περὶ φιλαργυρίας)

Modèle 4_Y (39 *codices*)

1. *Pal. gr*. 49, fin IX[e] s.
2. *Metamorph*. 565, 1.6.969
3. *Ibèr*. 415, 31.1.985 (titres à la fin des degrés : 19, 21 et 22)
4. *Athen. EBE* 307, du X[e] s.
5. *Plut*. 89 sup.22, du X[e] s.
6. *Sabait*. 157, du X[e] s.
7. *Vat. gr*. 2085, du X[e] s. (16 : περὶ τῆς εἰδωλολάτρου φιλαργυρίας ; titre de la deuxième partie du 3[ème] degré : περὶ ὀνείρων ; titre du 11[ème] degré : περὶ σιωπῆς γλώττης)
8. *Ambros*. E 108 sup. (313), du X[e]-XI[e] s. (pas d'introduction au 15[ème] degré)
9. *Coisl*. 265, a. 1037
10. *Ambros*. A 152 sup. (49), a. 1070

11. *Koutloum*. 6, du XIe s.
12. *Lond. Add*. 39610, du XIe s. (titre du 11ème degré : περὶ σιωπῆς γλώττης)
13. *Ambros*. B 80 sup. (107), du XIe s. (23 : περὶ τῆς ἀκεφάλου ὑπερηφανίας ; pas d'introduction au 15ème degré)
14. *Sinai. gr*. 423, du XIe s. (23, ajouté d'une main postérieure : … καὶ βλασφημίας ; phrase conclusive du 29ème degré déplacée à la fin de l'*Épilogue*)
15. *Vat. gr*. 1754, du XIe s. (*des*. du titre du 2ème degré : … ἤγουν τῆς λύπης)
16. *Lesb. Leim*. 226, du XIe-XIIe s. (phrase conclusive du 29ème degré déplacée à la fin de l'*Épilogue*)
17. *Sinod. gr*. 144 (188), du XIe-XIIe s. (titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός ; *des*. du titre du discours sur les pensées de blasphème : … ἐπακολουθούντων τῇ μιαρᾷ ὑπερηφανίᾳ)
18. *Vatop*. 364, du XIIe s. (pas d'introduction au 15ème degré)
19. *Ibèr*. 739, du XIIe s.
20. *Meg. Laur*. B 84, du XIIe s. (phrase conclusive du 29ème degré déplacée à la fin de l'*Épilogue*)
21. *Meg. Laur*. Γ 121, du XIIe s. (titre du 4ème degré : περὶ ὑπακοῆς)
22. *Mosq. RGB* F. 270. 60 (gr. 125), du XIIe s.
23. *Sinai. gr*. 418, du XIIe s.
24. *Vat. gr*. 1600, du XIIe s. (*des*. du titre de la *récapitulation* : … πρὸς τὴν σὴν τιμιότητα)
25. *Amorg*. 11, a. 1253 (23 : περὶ τῆς ἀκεφάλου ὑπερηφανίας)
26. *Vat. gr*. 734, a. 1291 (23 : περὶ τῆς ἀκεφάλου ὑπερηφανίας)
27. *Athen. EBE* 296, du XIIIe s.
28. *Athen. EBE* 2316, du XIIIe s. (phrase conclusive du 29ème degré déplacée à la fin de l'*Épilogue*)
29. *Monac. gr*. 458, du XIIIe s.
30. *Paris. gr*. 1160, du XIIIe s. (*des*. du titre du 2ème degré : … ἤγουν τῆς λύπης ; titre du 3ème degré : περὶ ξενιτείας ἐν ᾗ καὶ περὶ ὀνείρων νέων ; *des*. du titre du 5ème degré : … ἐν ᾗ καὶ ὁ βίος τῶν ἁγίων καταδίκων καὶ περὶ τῆς φυλακῆς)
31. *Paris. gr*. 1202, du XIIIe s.
32. *Pal. gr*. 91, du XIIIe s.
33. *Pal. gr*. 120, XIVe s. et a. 1323 (*des*. du titre du 2ème degré: … ἤγουν τῆς λύπης ; 23 :… περὶ ὑπερηφανίας λόγος ὁμοίως)
34. *Reg. gr*. 22, a. 1337
35. *Cantabr. BU* Dd.10.54, du XIVe s.
36. *Mutin*. α.U.9.16 (III C 15), du XIVe s. (23 : περὶ τῆς ἀκεφάλου καὶ μιαρᾶς ὑπερηφανίας ; titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός)

37. *Perus*. F 53 (379), du XIVe s. (23 : περὶ τῆς ἀκεφάλου ὑπερηφανίας ; *des*. du titre du 2ème degré : … ἤγουν τῆς λύπης ; *des*. du titre du 5ème degré : … ἐν ᾗ καὶ ὁ βίος τῶν ἁγίων καταδίκων· καὶ περὶ τῆς φυλακῆς ; phrase conclusive du 4ème degré déplacée à la suite de celle du 1er degré ; phrase conclusive du 29ème degré déplacée à la fin de l'*Épilogue*)
38. *Paris. gr*. 1073, du XIVe s. (titre du 4ème degré : περὶ τοῦ μαρτυρίου τῆς ἀνδρείας ὑπακοῆς ; phrase conclusive du 4ème degré déplacée à la suite de celle du 1er degré)
39. *Vind. theol. gr*. 207, du XIVe s.

MODÈLE 4_Z (48 *codices*)

Dans plusieurs manuscrits de cette recension, le 17ème degré porte un sous-titre non numéroté « ἐν τῷ αὐτῷ περὶ ἀκτημοσύνης », ces manuscrits sont distingués par une croix dans la présente liste ; le cas échéant, on ne trouve aucun titre relatif au discours consacré à la non-possession

1. *Conv. Soppr*. 116, du Xe-XIe s. +
2. *Meg. Laur*. B 72, a. 1005 + (phrase conclusive du 4ème degré déplacée à la suite de celle du 1er degré)
3. *Metamorph*. 548, a. 1089 +
4. *Philoth*. 32 (34), du XIe s. +
5. *Coisl*. 88, du XIe s. +
6. *Athen. EBE* 268, du XIe-XIIe s. +
7. *Canon. gr*. 113, du XIe-XIIe s.
8. *Coisl*. 262, du XIe-XIIe s.
9. *Vatop*. 360, du XIIe s. + (περὶ ἀκτημοσύνης : porte le même numéro 16 ; phrase conclusive du 4ème degré déplacée à la suite de celle du 1er degré)
10. *Meg. Laur*. Γ 104, du XIIe s. (phrase conclusive du 29ème degré déplacée à la fin de l'*Épilogue*)
11. *Barocci* 138, du XIIe s. + (titres à la fin des degrés : 19, 21 et 22)
12. *Sinod. gr*. 200 (194), du XIIe s.
13. *Sinod. gr*. 480 (193), du XIIe s. + (*inc*. du titre de la *récapitulation* : ἐν ἐπιτομῇ ἀνακεφαλαίωσις … ; *des*. du titre du 2ème degré : … ἤγουν τῆς λύπης ; phrase conclusive du 4ème degré déplacée à la suite de celle du 1er degré)
14. *Paris. gr*. 1158, du XIIe s. +
15. *Petrop. gr*. 102, du XIIe s.
16. *Barb. gr*. 309, du XIIe s. +
17. *Vat. gr*. 392, du XIIe s. +

18. *Marc. gr.* II.36 (coll. 1420), du XIIe s. +
19. *Athen. EBE* 2091, 25.3.1200 +
20. *Vat. gr.* 1081, a. 1243 (titre des trente degrés contient la mention de Φωτισμός ; titres à la fin des degrés : 19, 21 et 22)
21. *Vatop.* 367, 7.4.1267
22. *Athen. EBE* 322, a. 1292 + (17 non numéroté : περὶ ἀκτημοσύνης ἐκ τοῦ αὐτοῦ)
23. *Dionys.* 66 (64), du XIIIe s. + (titres à la fin des degrés 2 à 4, 18 à 28)
24. *Docheiar.* 85, du XIIIe s. + (titres à la fin des degrés : 19, 21 et 22)
25. *Karakall.* 33 (144), du XIIIe s. + (titres à la fin des degrés : 19, 21 et 22)
26. *Vatop.* 349, du XIIIe s. + (17 non numéroté : ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου περὶ ἀκτημοσύνης ; *des.* du titre du 6ème degré : … καὶ πταισμάτων)
27. *S. Crucis* 93, du XIIIe s.
28. *Lesb. Leim.* 201, du XIIIe s. +
29. *Madis.* 14, du XIIIe s. +
30. *Oxon. Holkham gr.* 52, du XIIIe s. + (phrase conclusive du 29ème degré déplacée à la fin de l'*Épilogue*)
31. *Paris. gr.* 1071, du XIIIe s.
32. *Paris. gr.* 1072, du XIIIe s. + (17 non numéroté : ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου περὶ ἀκτημοσύνης ; *des.* du titre du 6ème degré : … καὶ πταισμάτων)
33. *Vat. gr.* 410, du XIIIe s. + (17 non numéroté : περὶ ἀκτημοσύνης)
34. *Vat. gr.* 2230, du XIIIe-XIVe s.
35. *Vind. theol. gr.* 140, du XIIIe-XIVe s. +
36. *Vat. gr.* 509, a. 1313
37. *Koutloum.* 133, a. 1326
38. *Athen. EBE* 311, a. 1332 +
39. *Metamorph.* 456, a. 1340
40. *Athen. EBE* 2466, a. 1342
41. *Oxon. Crist Church Coll. gr.* 63, a. 1356
42. *Xenoph.* 2, du XIVe s.
43. *Xenoph.* 13, du XIVe s.
44. *Oxon. Crist Church Coll. gr.* 73, du XIVe s. +
45. *Oxon. Holkham gr.* 65, du XIVe s.
46. *Coisl.* 264, du XIVe s.
47. *Paris. gr.* 866, du XIVe s. +
48. *Paris. gr.* 452, mars 1538 +

Maxim VENETSKOV
KU Leuven
venetskov.maxim@kuleuven.be

Summary

By means of organising titles and conclusive sentences of degrees, the present study introduces the analysis of the structure of John Climacus' book of the *Ladder of Divine Ascent*. These textual elements that frame each discourse of John of Sinai and chain them in thirty steps are indeed essential in the construction of the *Scala*. This article is an attempt to trace its textual history through paleographic and philological approaches and to present the first critical edition of these "structuring pieces".

HERACLIUS' ALLEGED FAREWELL SALUTE TO SYRIA

A number of Syriac and Arabic sources claim that the emperor Heraclius (610-41) performed a farewell salute to Syria as he left there to return to Constantinople in c. 637 following the decisive Arab victory at the so-called battle of Yarmuk, effectively abandoning the region to the Arabs.[1] While the two main surviving Syriac sources are in strong agreement with one another as to what exactly happened, where and how, the various Arabic sources preserve very different accounts again, differing even among themselves. However, none of the surviving accounts is particularly credible. Regardless of his precise whereabouts, actions or words, it is not plausible that Heraclius would have indulged in such a dramatic gesture, not least when its sole practical effect would have been to demoralize those around him even further as he seemed to accept that Syria was now lost to the empire.[2] Indeed, it was nothing new for Heraclius to lose Syria. He had lost it previously when defeated by the Persians near Antioch in 613, and there is no evidence of any grand gesture during his retreat from the region then.[3] The purpose of this note, therefore, is to propose a new explanation of the origin of this story, arguing that Heraclius' original words and intent have been seriously misunderstood due to a misinterpretation of the original Greek text at the earliest stage of its transmission when it was first translated from Greek into Syriac.

Writing in Syriac, Michael the Syrian (d. 1199) and the so-called anonymous chronicler of 1234 agree in all the essential details as they describe

[1] For the most detailed recent analysis of this material, see L. I. CONRAD, *Heraclius in Early Islamic Kerygma*, in G. J. REININK – B. H. STOLTE (eds), *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation* (*Groningen Studies in Cultural Change*, 2), Leuven – Paris – Dudley, MA, 2002, pp. 113-156.

[2] A. J. BUTLER, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford, 1978, p. 163, refers to the "infinite pathos" of this alleged farewell. P. CRONE, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980, p. 11, refers to it as a "moving farewell". It has traditionally been accepted pretty much at face value. See e.g. A. N. STRATOS, *Byzantium in the Seventh Century, II: 634-641*, Amsterdam, 1972, p. 73. However, modern academic commentators now tend to reject the farewell salute itself while accepting associated testimony concerning the emperor's itinerary or military preparations. See e.g. W. E. KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, 1992, p. 148, who passes over the salute itself in silence while accepting all else. Others cannot resist a good story, but make their disbelief clear. See e.g. R. G. HOYLAND, *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford, 2015, p. 46. Popular works continue to repeat it in a most uncritical fashion.

[3] See W. E. KAEGI, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge, 2003, pp. 75-77.

Byzantion 88, 423-433. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285458

Heraclius' departure from Syria. Indeed, they agree word for word even in large parts, including, most importantly, the exact words spoken by Heraclius as he made his alleged farewell salute. Michael reports as follows:

> Heraclius, king of the Romans, when he saw the devastation that prevailed, departed with sorrow from Antioch and went to Constantinople. It is said that he gave a parting farewell to Syria, saying: *sōsou Syria*, which means (in Greek): "rest in peace, Syria". He had given orders to his troops and sent them to pillage and lay waste the villages and cities, as if the country already belonged to the enemy. The Romans seized and plundered everything that they found. More than the Arabs these Romans despoiled the lands and ceded control of them to the Arabs, who became their new rulers. Heraclius wrote to all the Romans in Mesopotamia, Egypt and Armenia, saying that no-one should engage with the Arabs in battle, but whoever could hold on to his post should do so.[4]

The fact that Michael the Syrian and the chronicler of 1234 agree so closely here proves that they draw upon a common source in this matter, and it is generally agreed that they probably derive this material from the lost Syriac chronicle by Dionysius of Tell Maḥrē (d. 845).[5] However, there is no agreement from where Dionysius himself derived this material. On the one hand, Conrad, who generally argues that one can recover large parts of the lost Syriac chronicle of Theophilus of Edessa (d. 785) by identifying the material common to his apparent dependants Theophanes the Confessor (d. 818), Agapius of Hierapolis (wr. 940s) and Dionysius of Tell Maḥrē, as decided by the material common to Michael the Syrian and the chronicler of 1234, excludes the story of Heraclius' alleged farewell salute to Syria from the material that he credits to Theophilus.[6] This is because neither Theophanes nor Agapius seems to preserve the story of the farewell salute. Instead, he argues that Dionysius derives the story of the salute from an Arab-Islamic literary tradition originating in the Muslim community of northern Syria, and then set it within the larger narrative derived from Theophilus of Edessa. On the other hand, Hoyland, who agrees in principle with Conrad concerning the methods for reconstructing the chronicle by Theophilus, does include Heraclius' alleged farewell salute to Syria in his reconstruction of this text.[7]

4 Translation from R. G. Hoyland, *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam* (*Translated Texts for Historians*, 57), Liverpool, 2011, p. 107.

5 See e.g. A. Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (*Translated Texts for Historians*, 15), Liverpool, 1993, p. 158, who includes this material in his attempted reconstruction of Dionysius' chronicle.

6 Conrad, *Heraclius in Early Islamic Kerygma* [see n. 1], pp. 144-152.

7 See R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others See It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam* (*Studies in Late Antiquity and Early Islam*, 13), Princeton, 1997, pp. 638-39; *Theophilus of Edessa's Chronicle* [see n. 4], pp. 106-108.

Two main arguments may be adduced in support of Hoyland here. The first is that Agapius' description of the behaviour of Heraclius following the battle of Yarmuk is so close to the descriptions by Michael and the chronicler of 1234 of the same that it seems clear that all three derive their material from the same source. Agapius reports as follows:

> Heraclius made his way from Mabbug to Antioch, for he had already despaired of (retaining) Syria, namely al-Sham, and was certain that the Arabs would conquer it. When Heraclius, while at Antioch, saw the rout of the Romans and learned what the Arabs had done to the Persians, he was overcome with anger and distress and afflicted with grief. He wrote to Egypt, Syria, Mesopotamia and Armenia ordering them not to engage the Arabs in battle and not to oppose the decree of God. He informed them that this was a scourge sent by God Almighty upon His people and that there was no escaping the decree of God and no avoiding the fulfilment of what God almighty had promised to Ishmael son of Abraham: that many kings would issue from his loins.[8]

Agapius locates Heraclius at Antioch when he decides to withdraw from Syria following the battle of Yarmuk, as do Michael and the chronicler of 1234. Furthermore, he concludes the anecdote by describing how Heraclius wrote to his other forces throughout the East ordering them not to engage with the Arabs in battle, as do Michael and the chronicler of 1234 also. Most importantly, however, and in contrast to Michael and the chronicler of 1234 who depict Heraclius writing to the three regions alone of Armenia, Egypt, and Mesopotamia, Agapius depicts him writing to a fourth region also, Syria. In other words, Agapius depicts Heraclius treating Syria in the exact same manner as Armenia, Egypt, and Mesopotamia. Therefore, the suspicion must be that Agapius, or his source, has simplified a tradition similar to that preserved by Michael and the chronicler of 1234 by omitting the description of a special farewell salute to Syria, but compensated for this by including Syria among the regions that Heraclius then wrote to immediately after this salute. Perhaps he did this simply to abbreviate the text, but it is probably relevant also that Michael and the chronicler of 1234 quote the exact words of farewell attributed to Heraclius transliterated from Greek into Syriac. Agapius may have preferred to omit this incident rather than to preserve a fragment, even in transliteration, of a language that would have been unknown to most of his intended readers.

The second argument in support of Hoyland against Conrad here is that the fact that Michael and the chronicler of 1234 quote the exact words attributed to Heraclius in transliterated Greek suggests that their ultimate source was probably composed in Greek. This is true even if one considers this

[8] Translation from HOYLAND, *Theophilus of Edessa's Chronicle* [see n. 4], pp. 106-107.

particular anecdote in isolation, but it becomes all the more convincing when one considers it within its full context as but one of a series of similar examples within these sources whose language and content betray their origin in a Greek source. These examples include such items as the settlement between bishop Cyrus of Egypt and the Muslim commander ʿAmr b. al-ʿĀṣ in c. 638, the building of a mosque under ʿUmar on the Temple Mount in Jersusalem, the naval battle off Cape Phoenix in c. 655, and the account of the embassy of the eunuch Andrew to the court of Muʿāwiya in c. 667.[9] Commentators may disagree as to the exact lines of transmission of these accounts, so that some argue that Theophanes, Agapius, Michael the Syrian and the chronicler of 1234 all derive this material via Theophilus of Edessa, while others prefer to believe that Theophanes may have derived it directly from Theophilus' own Greek source, but none deny the Greek nature of this ultimate source.[10] Accordingly, it is not plausible to hypothesize one origin for the story of Heraclius' farewell salute to Syria and another origin altogether for closely associated material displaying similar signs of Greek origin.

Although Conrad argues that the story of Heraclius' farewell salute to Syria originated within the Muslim community in northern Syria, he does not then attack its credibility in any way. On the contrary, he accepts that Heraclius did indeed bid farewell to Syria, even using the exact words as preserved by Michael and the chronicler of 1234, which he restores to Greek as σώζου Συρία.[11] He then seeks to explain Heraclius' behaviour in this manner on the basis that this phrase "was a religious slogan associated with Christian pilgrimage to Jerusalem", although also allowing that Heraclius may have used this phrase ironically as he withdrew from Syria.[12] However,

[9] See e.g. M. Conterno, *Theophilos, 'The More Likely Candidate'? Towards a Reappraisal of the Question of Theophanes' 'Oriental Sources'*, in M. Jankowiak – F. Montinaro (eds), *Studies in Theophanes* (*TM*, 19), Paris, 2015, pp. 383-400, at 386-393; Hoyland, *Theophilus of Edessa's Chronicle* [see n. 4], pp. 23-26.

[10] Neither Conterno, *Theophilos* [see n. 9], nor M. Debié, *Theophanes' 'Oriental Source': What Can We Learn from Syriac Historiography?*, in Jankowiak – Montinaro, *Studies in Theophanes* [see n. 9], pp. 365-382, accept the possibility that a source could have been translated first from Greek into Syriac, then back from Syriac into Greek.

[11] Conrad, *Heraclius in Early Islamic Kerygma* [see n. 1], p. 148. I.-B. Chabot, *Chronicon Anonymum ad Annum Christi 1234 Pertinens I* (*CSCO*, 109), Louvain, 1954, p. 196, restores it as σώσου Συρία. However, the verb σῴζω, 'I save' never takes this form. It should be noted that the transliteration of this phrase from Syriac into English varies slightly in modern translations. While Hoyland, *Theophilus of Edessa's Chronicle* [see n. 4], p. 107, transliterates it as *sōsou Syria*, Conrad, *Heraclius in Early Islamic Kerygma* [see n. 1], p. 148, transliterates it as s*ōzū Sōriyā*, Palmer, *The Seventh Century* [see n. 5], p. 158, transliterates it as s*ōzou Syria,* and Chabot, *Chronicon Anonymum* [see n. 11], p. 196, transliterates it as *sāzō Suria*. The context and verbal ending reveal that the second-person singular present imperative in the passive or middle voice – σῴζου – is what is required here.

[12] Conrad, *Heraclius in Early Islamic Kerygma* [see n. 1], p. 151.

there are three main weaknesses to this attempt to rationalize Heraclius' alleged behaviour in this manner. The first is that it is difficult to understand how or why memory of the salute would have been preserved in northern Syria if it had happened much as described, since all the witnesses ought surely to have returned safely to Constantinople with Heraclius himself. The second is that, even if Christians did sometimes perform some sort of farewell when leaving Jerusalem, Heraclius was nowhere near Jerusalem at the time of his alleged farewell salute, not near the Holy Land as normally understood even, and there is no evidence that he had advanced much further southwards than Antioch in Syria during this, his last campaign. Hence it would have been entirely unexpected for him to perform such a salute, even in irony, when returning back across Syria's northern border. Finally, there is no hard evidence that Christian pilgrims did actually perform some sort of ritual farewell either to Jerusalem itself, or to the Holy Land more generally, when returning from pilgrimage.

Conrad draws attention to an Arabic version of the farewell salute that could be interpreted to support his assumption that, by the seventh century, Christians did perform some sort of ritual farewell to Jerusalem when returning from pilgrimage. Al-Ṭabarī (d. 923) reports this as the second of three different versions of the departure of Heraclius for Constantinople that he preserves, running as follows:

> According to 'Ubādah and Khālid: Whenever Heraclius made the pilgrimage to Jerusalem, left Syria behind [on his way back], and entered into the land of the Byzantines, he used to turn back and to say: "Peace be upon you, O Syria! This is the farewell of a man who takes leave of you without fulfilling his desire and will return." When the Muslims moved on Ḥimṣ, he crossed the Euphrates and camped at al-Ruhā'. He remained there until the people of al-Kūfah appeared, Qinnasrīn was conquered, and Mīnās was killed. When this happened, he retreated to Shimshāṭ. When he left Shimshāṭ in order to cross into the Byzantine territory, he ascended to an elevated place, turned back, looked in the direction of Syria, and said: "Peace be upon you, O Syria! This is a farewell after which there will be no re-union. No Byzantine man will ever return to you except in fear until the ill-fated one is born; would that he would not be born! How sweet will be his deeds and how bitter will be their outcome with regard to the Byzantines."[13]

The fact that this account begins with an attempt to explain the origin of Heraclius' alleged farewell salute to Syria in his normal behaviour when returning to Constantinople from pilgrimage to Jerusalem illustrates the need felt by the originator of this particular variant of the story to find some sort

[13] Translation from Y. FRIEDMANN, *The History of al-Ṭabarī, XII: The Battle of al-Qādisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, Albany, 1992, p. 182.

of explanation for what he seems to have regarded as rather unusual behaviour otherwise. However, the fact that Heraclius did not make regular pilgrimages to Jerusalem, as assumed, but was probably able to visit it just twice, once each in 629 and 630, suggests that this author knew little about the historical Heraclius, but simply invented this story on the basis of how he imagined a pious Christian emperor should have behaved.[14] Furthermore, in his alleged reference to the "ill-fated one", Heraclius reveals knowledge of the Islamic doctrine of the Dajjāl, or Anti-Christ, that is obviously anachronistic.[15] It is clear, therefore, that it would be most unsafe to take any of the allegations within this account seriously.

While Conrad argues that Heraclius did perform the farewell salute much as described, Shoshan suggests that the story may have been fabricated on the basis of an existing literary model.[16] In particular, he draws attention to the similarities between Heraclius' farewell to Syria and the description by the monk Strategius of how the patriarch Zachariah bade farewell to Jerusalem from the Mount of Olives as he was being driven into exile by the Persians following their capture of that city in 614. However, the similarities between the two incidents are superficial at best. In one case, an emperor bids farewell to a whole region, but, in the other, a patriarch bides farewell to a single city. In one case, an emperor bids a short, sharp farewell, but, in the other, a patriarch performs a much longer speech. In one case, the emperor is sad but calm, but, in the other case, a patriarch is absolutely distraught. In one case, the emperor departs a free man still, but, in the other, a patriarch departs a prisoner. The similarities are simply not enough to prove any direct link or influence between the two alleged incidents. Finally, one notes that there is a possibility that Strategius' account may itself have been influenced by an even older model, the biblical description of King David's flight from Jerusalem (2 *Samuel* 15), but that does not contain a farewell salute as such, and is even less likely again to have had any influence upon the story of Heraclius' farewell salute.[17]

There is also a third potential approach to this problem, although one that appears to have been neglected heretofore. It involves neither an acceptance of the farewell salute at face value nor a dismissal of it as a literary fiction,

[14] On Heraclius' visits to Jerusalem, see C. Zuckerman, *Heraclius and the Return of the Holy Cross*, in C. Zuckerman (ed), *Constructing the Seventh Century* (*TM*, 17), Paris, 2013, pp. 197-218.

[15] Friedmann, *The History of al-Ṭabarī, XII* [see n. 13], p. 182, n. 672; Conrad, *Heraclius in Early Islamic Kerygma* [see n. 1], p. 146.

[16] B. Shoshan, *The Arabic Historical Tradition and the Early Islamic Conquests*, London, 2016, pp. 65-66.

[17] R. L. Wilken, *The Land Called Holy*, London, 1992, p. 223.

but the analysis of it as incident that has been severely misunderstood during the process of transmission. In this case, one must start with the story as preserved by the two sources that seem most likely to preserve it in its earliest surviving form, Michael the Syrian and the chronicler of 1234, as indicated by the facts both that they preserve the simplest and most unadulterated form of the actual farewell itself and do so in transliteration of the language used by the probable ultimate source for this account, Greek. As already noted, the Greek should be restored as σῴζου Συρία. However, the form of the verb σῴζω "I save" used here is quite ambiguous. On the one hand, it could be translated as the present imperative singular in the passive voice, so meaning "Be saved!", that is, "Be safe!" or "Farewell!", and it is clear that the originator of the particular version of the story preserved by Michael and the chronicler of 1234 understood the verb in this sense. On the other hand, it could also be translated as the present imperative singular in the middle voice, so meaning "Save (yourself)!". For example, in the *Septuagint*, the speaker at *Proverbs* 6:3 uses it in this way when advising a young man to avoid debt: ποίει, υἱέ, ἃ ἐγώ σοι ἐντέλλομαι, καὶ σῴζου, "Do, son, what I am telling you, and save yourself". Furthermore, this verb can also include the idea of motion when used in this way. For example, when an angel advised Lot to flee from Sodom because God was about to destroy it, he said (*Genesis* 19:17): εἰς τὸ ὄρος σῴζου, μήποτε συμπαραλημφθῇς "Remove yourself in safety to the mountain, so that you are not killed".

So in what sense did the author of the ultimate Greek source here intend the verb σῴζου to be understood, "Farewell!" or "Save (yourelf)!"? In order to determine this, one needs to take the broader context into consideration. Would it have made more sense for him to have depicted Heraclius saying "Farewell, Syria!" or "Save (yourself), Syria!" within the general context otherwise? One can understand the attraction of interpreting Heraclius' last words upon leaving Syria as a farewell to that region, since he was actually leaving it. However, the wider context suggest that his main preoccupation as he left Syria was in reorganizing his defences so as to offer the best resistance to the Arabs. Immediately after describing the farewell salute, Michael and the chronicler of 1234 both describe how Byzantine troops devastated the region. They then describe how Heraclius sent letters to the remaining Byzantine forces in Armenia, Egypt, and Mesopotamia ordering them not to engage in open battle with the Arabs, but to try and hold onto their positions as long as they could.

Unfortunately, neither Michael nor the chronicler of 1234 explains why exactly Heraclius either allowed, or even ordered, his troops to devastate the region. Michael claims that the Byzantines did more damage than the Arabs

to the region, and the general impression is given that Heraclius was doing no more than cruelly indulging the worst inclination of his troops. Therefore, it is tempting to dismiss the claim that Heraclius either allowed or ordered his troops to devastate the region in this way as yet another example of the anti-Byzantine propaganda which Dionysius of Tell Maḥrē sometimes wove into the material which he derived from Theophilus of Edessa.[18] Fortunately, the final of the three versions of Heraclius' departure from Syria for Constantinople preserved by al-Ṭabarī provides a more detailed and rational account of the same event:

> According to Abū al-Zahrā' and Amr b. Maymūn: When Heraclius left Shimshāṭ and entered the Byzantine territory, he turned back toward Syria and said: 'I used to greet you in the manner of a traveller. Today I am greeting you in the manner of one who departs. No Byzantine man will ever return to you except in fear until the ill-fated one is born; would that he would not be born'. Heraclius moved onward and reached Constantinople, taking with him the people of the fortresses located between Alexandretta and Tarsus so that the Muslims should not be able to move within any populated territory between Antioch and the Byzantine land. He laid the fortresses waste so that the Muslims would not be able to find anyone there. At times Byzantines lay in ambush near the fortresses and launched surprise attacks upon those who were lagging behind, and the Muslims had to take precautions against this.[19]

This account confirms that Heraclius deliberately ordered the devastation of northern Syria, but reveals that he only did so after he had evacuated its population. Furthermore, it also reveals that his intention in so doing was to deny cover or supplies to Muslim forces entering the region. This all makes good military sense.[20] Consequently, the suspicion must be that this account better preserves the description of Heraclius' action following his alleged farewell salute than do either of the two Syriac chroniclers depending upon Dionysius for this event. Accordingly, and in the context of the action that Heraclius is supposed to have performed immediately afterwards, it seems that there are two possible explanations of his alleged words if he had intended to say "Save (yourself), Syria!" rather than "Farewell, Syria!". The first possibility is that he was directing his call towards the inhabitants of the region that he intended to devastate in order to persuade them to save

[18] See e.g. M. P. Penn, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia, 2015, pp. 48-49; J. J. Van Ginkel, *The Perception and Presentation of the Arab Conquest in Syriac Historiography: How did the Changing Social Position of the Syrian Orthodox Community Influence the Account of Their Historiographers?*, in E. Grypeou – M. N. Swanson – D. Thomas (eds), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden, 2006, pp. 171-184, at 178-179; Stratos, *Byzantium in the Seventh Century, II* [see n. 2], pp. 73-74.

[19] Friedmann, *The History of al-Ṭabarī, XII* [see n. 13], p. 182.

[20] See Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* [see n. 2], p. 148.

themselves from death or enslavement at the hands of the Arabs by accompanying him to safety beyond the Taurus mountains. In other words, it was a call to evacuate the new border region. The second possibility is that he was directing his call to the remaining troops scattered throughout wider Syria, and not just to those stationed in the immediate region about to be devastated, with the same message that he would send next to the troops in Armenia, Egypt, and Mesopotamia. In other words, it was a call for continued resistance by all, but one emphasizing that he would not be able to send reinforcements any time soon, so that these troops would have to fend for themselves. On the whole, however, the evidence probably favours the former possibility, since if Heraclius really had intended to inspire the troops to keep resisting, he would probably have used more explicitly violent or aggressive language, urging them to fight the good fight, be courageous, or something of this type.

It is my argument, therefore, that the author of the Greek source from which all other accounts of Heraclius' alleged farewell salute to Syria derive had originally described Heraclius bidding σῴζου, Συρία "Save (yourself), Syria!" to the inhabitants of what would be the new borderland in northern Syria between the Byzantine and Arab empires before he laid waste to this region in order to deny its resources to the enemy. However, his text was ambiguous in two key respects. First, he used a present imperative singular verb in the middle voice which was open to misinterpretation as a present imperative singular verb in the passive voice. Second, he used metonymy, that is, instead of addressing the people of Syria explicitly as such, he addressed them rather by the name of the land that they inhabited, so saying "Save (yourself), Syria!" rather than "Save (yourselves), Syrians!". Unfortunately, the first translator of this phrase from Greek into Syriac took the wrong meaning in each case, and these misinterpretations were mutually reinforcing. He misinterpreted the Greek to mean "Be saved, Syria!", that is, "Farewell, Syria!", rather than "Save (yourself), Syria!", and then took the address "Syria!" literally in reference to the land itself rather than its inhabitants. The result was these words became detached in meaning from the material that followed next, a description of the people leaving the land before the retreating Byzantine troops ravaged it, and were treated in description of a separate incident during this whole process, a farewell salute to Syria itself, rather than as an integral part of the material that followed.

If the above argument is correct, then any differences between the surviving accounts of Heraclius' alleged farewell salute are the results of the transmission process where various editors have felt free to re-work their material somewhat in order to better serve their immediate literary needs.

For example, it is understandable why, given his apparent anti-Byzantine stance, Dionysius of Tell Maḥrē may have been tempted to omit any acknowledgement of the fact that Heraclius had evacuated the people of northern Syria before he ordered his troops to devastate it, and then perhaps to exaggerate the extent of the devastation as if the whole of Syria had been treated in this manner. On the other hand, other editors may have been tempted to add to the basic account, whether to appeal to the religious or regional interests of their immediate readers, or even to add to the plausibility of the overall account. Consider the words attributed to Heraclius by al-Balādhurī (d. 892) in his version of the farewell salute:

> When Heraclius received the news about the troops in al-Yarmuk and the destruction of his army by the Moslems, he fled from Antioch to Constantinople, and as he passed ad-Darb he turned and said, "Peace unto thee, O Syria, and what an excellent country this is for the enemy!" – referring to the numerous pastures in Syria.[21]

In this case, the words attributed to Heraclius seem designed to appeal to a universal Arab pride in the wealth of the land that they had conquered from the Byzantines, if not to a specific Syrian pride in the wealth of their region.

Finally, it should be emphasized that the argument that all accounts of Heraclius' alleged farewell salute to Syria must derive from the same Greek source because they all repeat the same errors in the transmission of this material which had originally been a call to evacuate northern Syria, not a farewell salute, does not deny the separate transmission of independent Arab traditions concerning the departure from Syria. One notes here that neither the chronicler of 1234, Michael the Syrian, nor Agapius mention that Heraclius returned to Constantinople via Samosata, and this renders it unlikely that their ultimate Greek source had either. One also notes that al-Ṭabarī preserves three different accounts of Heraclius' departure for Constantinople, where the first, which does not contain the farewell salute, bears little resemblance to the second and third, already quoted above, which do contain the farewell salute.[22] It is arguable, therefore, that this first, which does mention Heraclius' departure via Samosata, better preserves an independent Arab tradition, and that the reference to Samosata in the second and third accounts, which derive ultimately from the Greek source, represents a contamination from the independent Arab tradition.

[21] Translation from P. HITTI, *The Origins of the Islamic State*, New York, 1916, p. 210.
[22] FRIEDMANN, *The History of al-Ṭabarī, XII* [see n. 13], pp. 181-182.

In conclusion, the story of Heraclius' farewell salute to Syria deserves more critical attention than it has received heretofore. In the final analysis, one cannot totally exclude the possibility that he did indeed bid farewell to Syria much as the tradition records, but it seems highly unlikely that he did. However, if one rejects the historicity of the story of his farewell salute, one then has to explain its origin, who invented it, and why. I have argued here that the story has its ultimate origin in the misunderstanding of a Greek text during its translation into Syriac and, unless one is to invent an unnecessary multiplicity of lost sources, the translator responsible for this error was probably Theophilus of Edessa. In particular, I have argued that Heraclius had originally been depicted declaring "Save (yourself), Syria!" to the inhabitants of northern Syria as he sought to evacuate them from the new border region, and not "Farewell, Syria!" to Syria itself. In hindsight, of course, the latter represents a more moving and perceptive appreciation of the changing geo-political situation, but that is irrelevant from a purely historical point of view.

David WOODS
University College Cork
d.woods@ucc.ie

SUMMARY

This paper offers a new explanation of the origin of the story as recorded by a variety of Syriac and Arabic sources that the emperor Heraclius had bade farewell to Syria as he retreated back to Constantinople in c.637. It is argued that the Greek source at the root of this tradition had originally depicted Heraclius declaring "Save (yourself), Syria!" to the inhabitants of northern Syria as he sought to evacuate them from the new border region, and not "Farewell, Syria!" to Syria itself. However, his language was ambiguous, and the initial Syriac translator misunderstood his intent.

COMPTES RENDUS

E. GIBBON, *Verfall und Untergang des römischen Imperiums. Bis zum Ende des Reiches im Westen*, aus dem Englischen von M. Walter, mit einer Einführung von K. Bringmann, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016, 1941 pages. ISBN 978-3-534-26808-5.

Edward GIBBONS großes Werk über den Fall des römischen und byzantinischen Reiches ist bekannt genug, um keiner einleitenden Worte zu bedürfen. Auch die hier vorliegende deutsche Übersetzung muss nicht näher vorgestellt werden, da es sich um eine Neuauflage der zuerst 2003 erschienenen Verdeutschung von Michael Walter handelt. Neu ist die eigens für diese Ausgabe verfasste Einleitung von Klaus Bringmann (S. 13-27), worin dieser bewährte Erforscher der Spätantike einen kurzen, aber informativen und gut lesbaren Überblick über Leben und Werk GIBBONS sowie (leider fast zu wenige) Literaturhinweise bietet. Beigefügt sind die Grabinschrift GIBBONS im lateinischen Original und einer deutschen Übersetzung (S. 28-29) sowie eine Zeittafel (S. 30-32), in der die wichtigsten Ereignisse in GIBBONS Leben chronologisch aufgelistet sind. Die deutsche Übersetzung von GIBBONS Geschichtswerk (S. 35-1856), die auch die Anmerkungen – die ergänzenden Bemerkungen von John B. Bury in seiner GIBBON-Ausgabe eingeschlossen – umfasst, diese aber als Endnoten am Schluss des jeweiligen Bandes bündelt, stellt den Hauptteil des Werkes. Als Anhänge werden ein Auszug aus GIBBONS Autobiographie in deutscher Übersetzung (S. 1857-1873), eine Liste der wichtigsten Ausgaben der Werke GIBBONS im englischen oder französischen Original und in deutscher Übersetzung (S. 1875-1880), eine Liste der von GIBBON herangezogenen Quelleneditionen und Werken aus der Forschungsliteratur (S. 1881-1904), eine Liste der römischen Kaiser (S. 1905-1910) mit deren Lebens- und Regierungsdaten sowie kurzen Notizen zu ihren Todesumständen, Bemerkungen zur vorliegenden Ausgabe (S. 1911-1912) und ein Personenregister (S. 1913-1941) geboten.

Die insgesamt schön gestaltete Ausgabe ist nicht ganz frei von Schwächen. Die Einleitung Bringmanns hat (neben einigen wenigen Druckfehlern: S. 18 ‘Mit seinem Freund Schweizer Freund’; S. 19: ‘Stützten’ statt richtig ‘Stützen’) das Problem, das die dort in Fülle gebotenen ausführlichen Zitate aus den Werken GIBBONS und Anderer nur mit einer allgemeinen Nennung des Autors belegt werden, aber eine Zitation im eigentlichen Sinne (Werktitel, benutzte Ausgabe, Seitenangabe) fehlt.

Die Übersetzung an sich ist gelungen und verrät nur an vereinzelten Stellen (S. 1840, Anm. 41 wird beispielsweise der Begriff ‘Epitomist’ verwendet, wo es ‘Epitomator’ heißen müsste) sowie durch die immer wieder etwas eigenwillige Kommasetzung, dass es sich um eine Übertragung aus einer Fremdsprache handelt. Allerdings handelt es sich nur um eine Teilausgabe, in der die ersten 38 der insgesamt 71 Kapitel von GIBBONS Werk enthalten sind und die daher mit dem Untergang des römischen Reiches im Westen und dem Aufstieg der germanischen Nachfolgestaaten endet, was insbesondere Byzantinisten mit wenig Begeisterung zur Kenntnis

Byzantion 88, 435-449. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285459

nehmen werden. Es lassen sich gewiss gute Gründe für diese Beschränkung anführen, aber der vorgebrachte ist vollkommen unzureichend: Da die Erarbeitung der Quellen des Mittelalters zur Zeit GIBBONS noch nicht so weit fortgeschritten war, sind die späteren Partien in ihrer Qualität nicht gleichwertig mit den früheren (S. 22). Aber wer liest denn GIBBON heute noch als Forschungsliteratur im engeren Sinne? Wer sich eingehender und über Einzelaspekte hinausgehend mit dem Werk GIBBONS befasst, tut das vorrangig aus drei Gründen: Entweder geht es um die vieldiskutierte Frage nach dem Fall des römischen Reiches (und somit auch um die Gründe für dessen Fortbestehen als byzantinisches Reich im Osten), um die Erforschung der Zeit GIBBONS selbst (die dann ja auch in ihren wissenschaftlichen Einschränkungen zu sehen ist) oder um die einer späteren Epoche, wenn die Erforschung der Rezeptionsgeschichte von GIBBONS Werk in den Blick genommen wird.

Ein weiterer Schwachpunkt ist der Registerteil. Auch wenn man von allgemeinen Einwänden (etwa die Beschränkung auf Personennamen unter Auslassung von Orten und Sachbegriffen) absieht, bleibt noch immer zu konstatieren, dass die Umsetzung unbefriedigend ausgefallen ist. So werden Personen gleichen Namens bedenkenlos zusammengeworfen. Unter dem Stichwort Nepotianus (S. 1930) findet man drei Verweise, von denen zwei auf den Konsul der Zeit Konstantins (S. 615 und S. 973, Anm. 17) und einer auf den in seinen Briefen erwähnten Zeitgenossen des Hieronymus (S. 1746, Anm. 3) zu beziehen sind. Nicht berücksichtigt ist S. 645, wo mit dem sich gegen Magnentius erhebenden Usurpator eine dritte Person dieses Namens genannt wird. Auch wird für S. 1573 zwar ein Verweis auf den Usurpator Prokopius geboten, nicht aber für den dort ebenfalls genannten gleichnamigen Vater des Kaisers Anthemius, obwohl im Register auch andere Persönlichkeiten von vergleichbarer Bedeutung, die ähnlich selten genannt werden, berücksichtigt sind. Die Schreibweisen der Namen wurden nicht vereinheitlicht, so dass Personen namens Johannes entweder unter 'Ioannes' oder unter 'Johannes' zu finden sein können. Eine systematische Durchsicht würde zweifellos noch mehr ergeben, da etwa der umfangreichere Eintrag 'Rufinus' (S. 1935) zumindest sowohl den Kirchenhistoriker als auch den Staatsmann des späten vierten Jahrhunderts umfasst.

Nach diesen Punkten der Einzelkritik, in der vor allem das Negative hervorgehoben wurde, sei allerdings nochmals zusammenfassend darauf hingewiesen, dass es sich bei der vorliegenden Ausgabe um ein insgesamt gut gemachtes und solides Werk handelt, das gemessen an seinem Umfang und seiner Ausstattung sogar verhältnismäßig preisgünstig ist (€ 99,95, für *WBG*-Mitglieder € 69,95). Wer sich einen Handapparat grundlegender Werke zur spätantiken oder frühbyzantinischen Geschichte zusammenstellen will, dem kann diese Übersetzung des noch immer lesenswerten Klassikers nur empfohlen werden.

R. BRENDEL.

P. VARALDA, *Vita sancti Auxentii (BHG 199). Editio princeps* (*Hellenica*, 64), Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2017, XVI + 128 pages. ISBN 978-88-6274-791-2.

Three years after the publication of the translation and commentary of Michael Psellos' *Life of St Auxentios* (Michele Psello, *Vita di s. Aussenzio di Bitinia*, Alessandria, 2014), P. VARALDA produced the first critical edition with Italian translation and commentary of the *Vita Auxentii BHG* 199. The *Vita Auxentii BHG* 199 (henceforth *VAux*) is the most important document concerning the life of St Auxentios of

Bithynia († 473), since it was written soon after Auxentios passed away, and the other *Lives of St Auxentios* (*BHG* 200-203b) were modeled on it. Varalda has already included some results of his research on *BHG* 199 in *Sulla tradizione manoscritta della Vita Auxentii BHG 199*, in *Medioevo Greco*, 15 (2015), pp. 269-283, which is partially reproduced in the introduction of this volume.

The *VAux* is preserved in ten manuscripts (*HPWCFKLMV*), but one of them (*K*) went lost after the library of the monastery of Mega Spileon in Kalavryta burned down in 1932. Varalda gives a brief description of each manuscript and reconstructs the relationships between them: he identifies an archetype ω, from which three families derive, α (*PFB*), β (*HWCV*), and δ (*LM*, which contain an abridged version of the *VAux*), and states: 'per ciò che attiene alla *constitutio textus* ci si è basati essenzialmente sui codd. P e F che in moltissimi punti tramandano le lezioni migliori e sembrano dunque derivare da un subarchetipo di buona qualità' (p. xv). The *VAux* was published for the first time in *PG* 114,1377-1436 by Migne's collaborator Jean Baptiste Malou, who interpreted it as a section of the menologium by Simeon the Metaphrast. Malou simply copied the *VAux* preserved in the manuscript *P* (Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1452), which, on the contrary, contains a pre-metaphrastic menologium.

Considering the Greek text, Varalda is very careful in editing it, and he often prefers to suggest his proposals in the apparatus instead of making corrections *in textu* (for instance see *VAux* 63, 14: 'καὶ τῶν locus corruptus videtur: an καὶ οὕτως corrigendum?'). Nevertheless, he made some small adjustments and additions, and these are the most noteworthy: 5, 14 ἀπῄει: ἀπίει H ἀπίῃ rell.; 7, 1 Βαττοπωλίου: Βαττοπολίου *H* alia alii; 24, 3-4 ἐπὶ γῆς: ἐξ αὐτῆς codd.; 25, 1 ὡς suppl.; 44, 17 κατῄεσαν: κατίησαν *PWF* κατίεσαν *C*; 59, 4 χαρίεις: χαρίης *P* χάρις *W* χαρείς *C*; 61, 14: τοῦ Πατρός: τῷ Πατρί codd.; 62, 11 ᾖ: ἡ *P* εἰ *F* ἵνα *WC*; 63, 7 ἡμῶν: ὑμῶν codd; 63, 13 καί suppl. The apparatus is very clear, and the Italian translation is elegant and fluent. The commentary consists of some very detailed footnotes to the translation, which are especially devoted to the explanation of the linguistic features of the *VAux* and the historical and geographical references. Furthermore, Varalda did a great job in tracing the biblical and patristic sources used by the anonymous author of the *VAux*: for instance, he demonstrates that two speeches pronounced by Auxentios are a patchwork of quotations from Gregory of Nyssa's *De virginitate* (*VAux* 48-50) and Ps.-John Chrysostom's *De sancta Thecla martyre* (*VAux* 63-64; see also P. Varalda, *Sulla datazione dell'omelia pseudocrisostomica De sancta Thecla martyre (BHG 1720)*, in *Medioevo Greco*, 16 (2016), pp. 303-310).

I present here a series of brief notes to the introduction and the edition of the *VAux*. P. x: the ms. *H* (Yerushalayim, Βιβλιοθήκη τοῦ Ὀρθοδόξου Καθολικοῦ Πατριαρχείου, Παναγίου Τάφου 1) contains a pre-metaphrastic menologium too (see J. Noret, *La Vie grecque ancienne de S. Marūtā de Mayferqaṭ*, in *Analecta Bollandiana*, 91 (1973), pp. 77-78). P. xi: like *H, C*, and *L*, a digital reproduction of the ms. *V* too (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. Gr. 92) is available online on digi.vatlib.it. *VAux* 2, 13: ἐξαιρέτως μάλιστα Ἰωάννῃ τινὶ μοναχῷ, πλησίον τοῦ Ἑβδόμου ἑστῶτι ἐν κλουβῷ. When Auxentios was young, John the Calybite (*BHG* 868-869) was in Constantinople and lived in a hut in the western quarters, where τὸ Ἕβδομον actually was. Hence, I was wondering if this monk called John, which is cited just in the *VAux*, could be identified with John the Calybite. The author of the *VAux* could have intended κλουβῷ ('cage') instead of

καλύβῃ (‘hut’). *VAux* 22, 8: Βασιλείου τε καὶ Γρηγορίου καὶ τῶν κατ’ αὐτούς ‘Basilio, Gregorio e i loro successori’: I think that in this case τῶν κατ’ αὐτούς means ‘their followers’, or ‘their contemporaries’, who helped Basil and Gregory in fighting the heresies. *VAux* 24, 3-4: Υἱὸν μονογενῆ τοῦτον ὄντα προσκυνῶ, συνάναρχον μὲν ὑπάρχοντα τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ’ ἐσχάτων δὲ ὀφθέντα ἐπὶ γῆς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. VARALDA corrected the *lectio tradita* ἐξ αὐτῆς to ἐπὶ γῆς on the basis of Baruch 3,38: μετὰ τοῦτο ἐπὶ γῆς ὤφθη, and this correction can be supported by this passage from Gregory of Nyssa (*Ad Theophilum contra Apollinaristas*, p. 121 Müller): ὁ τῶν αἰώνων ποιητὴς ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη. *VAux* 32, 2-4: a possessed man says to Auxentios: Ὦ ἀπὸ σοῦ, Αὐξέντιε, τοῦ μὴ δεδωκότος μοι ἐξουσίαν ἀμύνασθαι τοὺς περιφρονοῦντάς σε θεομάχους εἰς ἐξολόθρευσιν ἐμοῦ καὶ τῶν ἐμῶν; this period is difficult to interpret, and, in a footnote, VARALDA proposes to emend περιφρονοῦντας to περιφρουροῦντας ‘who support you’, in parallel with Gentien Hervet’s Latin translation ‘qui te suscipiunt’; nevertheless, it appears to be in contrast with the adjective θεομάχους (‘the enemies of God who support you, Auxentios’). As an alternative, I suggest correcting it to τοῦ μὴ δεδωκότος μοι ἐξουσίαν ἀμύνασθαι τοῖς περιφρονοῦσί σε θεομάχοις ‘How much damage I suffer from you, Auxentios, who don’t allow me to avenge myself making use of the enemies of God who despise you’, interpreting τοῖς περιφρονοῦσι θεομάχοις as a sort of *dativus instrumenti* (cf. *LSJ* s.v. ἀμύνω B. II). *VAux* 35, 6: even though βεττάνων is a *hapax* (cf. *LBG*: ‘βέττανον, τό (lat. Beta?) Bete, Runkelrübe, Mangold’), Günther Heinrich has suggested that the name of a character of the Byzantine novel *Livistros and Rodamni* (Βέτανος) was modeled on βέττανον, since several characters (Ῥοδάμνη, Μυρτάνη, Μελανθία) are named after flowers and plants (G. S. Heinrich, *Γεωγραφία νεωτερική στο Λίβιστρος και Ροδάμνη: μετατόπιση ονομάτων βαλτικών χωρών προς την Ανατολή*’, in *Proceedings of the 12th International Conference on Greek Linguistics*, Berlin, 2017, p. 402). *VAux* 39, 1-5: for an overview on the attitude of the Fathers of the Church towards the spectacles in the theatres, see in particular L. Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia, 2008. *VAux* 41, 25-31: κατ’ αὐτῶν ἐσχόλασαν ἔκ τε τῆς μαρτυρίας τῶν θείων γραφῶν καὶ ἐκ τῶν συνοδικῶν τοῦ μακαριωτάτου Κυρίλλου τῆς Ἀλεξανδρέων, καὶ Λέοντος τοῦ ὁσιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης καὶ πάντων τῶν κατ’ αὐτούς, ὡς ἅτε δὴ τῇ τοῦ ἀποστόλου Πέτρου ὁμολογίᾳ συμβαινούσας, κατὰ τό· «Σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος», ὑψηλήν τινα στήλην κατὰ τῶν κακοδοξούντων εἰκότως ἀνεγείραντες. ‘Per confutare queste teorie i Padri calcedonesi si servirono della testimonianza delle Sacre Scritture, delle lettere sinodali […] dal momento che si accordavano con le parole dell’apostolo Pietro: «Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente», e giustamente eressero una colonna contro gli eretici’. συμβαινούσας is accusative feminine plural, and, since it is referred to τῶν συνοδικῶν (cf. C. Chalc., Act. V, 34: τὴν ἐπιστολὴν τοῦ τῆς μεγίστης καὶ πρεσβυτέρας Ῥώμης προέδρου τοῦ μακαριωτάτου καὶ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Λέοντος τὴν γραφεῖσαν πρὸς τὸν ἐν ἁγίοις ἀρχιεπίσκοπον Φλαβιανὸν ἐπ’ ἀναιρέσει τῆς Εὐτυχοῦς κακονοίας ἅτε δὴ τῆι τοῦ μεγάλου Πέτρου ὁμολογίαι συμβαίνουσαν), it should be intended as if it were written ὡς ἅτε […] συμβαινόντων; in fact, VARALDA translated it in this sense. *VAux* 54, 4-5: cf. especially Greg. Nyss., *In sanctum Stephanum*, p. 6, 10-11 Lendle: στάδιον τοῖς ἀγωνιζομένοις ὁ ἀνθρώπινος βίος. *VAux* 66, 11: the parallel with Gregory of Nazianzus’ *Funeral Oration on Basil* regards just the syntagm διὰ τῆς πολυτρόπου φιλανθρωπίας τοῦ Χριστοῦ

(Greg. Naz. *Or*. 43, 25, 19: ἡ πολύτροπος τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπία), but the correspondence is really striking, and maybe this passage can be considered as an evidence of the early reception of this famous oration, which is also demonstrated by the mythological scholia to *Or*. 43 that were produced around the 6th c. by the so-called Ps.-Nonnus (see D. Accorinti, *Sull'autore degli scoli mitologici alle orazioni di Gregorio di Nazianzo*, in *Byzantion*, 60 (1990), pp. 5-24; *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii*, ed. J. Nimmo Smith, Turnhout, 1992).

The volume ends with an exhaustive bibliography, the index of the biblical and non-biblical quotations, and the index of the authors cited in the commentary.

In conclusion, the accurate edition and commentary and the useful translation make this book a really nice piece of scholarship and an important tool for anyone who deals with Late Antique and Byzantine hagiography; above all, we hope that VARALDA's Greek text will soon replace the outdated Malou's edition in the *TLG online corpus*.

G. CATTANEO.

A. TOUWAIDE, *A Census of Greek Medical Manuscripts. From Byzantium to the Renaissance* (*Medicine in the Medieval Mediterranean*), Londres et New York, Routledge, 2016, XX + 432 pages. ISBN 978-14-0940-656-3.

This monumental work (indeed an *opus magnum*, as Paul CANART † states in his *Foreword* on p. VIII) lists 1859 Greek manuscripts mentioned in Hermann Diels's catalogue, and many more: H. DIELS, *Die Handschriften der antiken Ärzte*, I. Teil: *Hippokrates und Galenos*; II. Teil: *Die übrigen griechischen Ärzte außer Hippokrates und Galenos*, Berlin, 1905-1906 – with a supplement published in 1908: H. DIELS, *Bericht über den Stand des interakademischen Corpus medicorum antiquorum und Erster Nachtrag zu den in den Abhandlungen 1905 und 1906 veröffentlichten Katalogen*. This catalogue is available as PDF in on-line repositories and on the website of the 'Corpus Medicorum Graecorum et Latinorum' project at the Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (http://cmg.bbaw.de/online-publikationen/Dielskatalog). Obviously, Diels's work is outdated in many ways: not only new library catalogues have appeared (even though in many cases the catalogues we are using now are unfortunately still the same as in the beginning of the previous century), but also some manuscripts have changed places, and some were destroyed during the tumultuous century that has elapsed since Diels's publication. Alain TOUWAIDE started in 1986 to work on a new catalogue of Greek medical manuscripts. This *Census* is a first step towards this aim, as the first task was to revise Diels's list of manuscripts, on the basis of the bibliography that appeared since 1908 (library catalogues, editions, histories of libraries etc.), and on the basis of TOUWAIDE's personal autopsy of most of the manuscripts, often *in situ*. In this way, many mistakes which are found in Diels's catalogue were corrected, ghost manuscripts were removed, and many new manuscripts were added. Of the original 1859 manuscripts, it is difficult to say how many remained, but the impression is that the list has been doubled. This calculation is not simple to make, as only the manuscripts that were mentioned in Diels received an identification number (even if they actually need to be removed); the new manuscripts have no number. It is clear that each of the numerous manuscripts listed in this *Census* has been

carefully checked by Touwaide – this an enormous work, built upon a large expertise and a solid erudition. In 2009 this journal published a long article by Touwaide, announcing the publication presently under review, and providing a wealth of information about the history of research on Greek medical manuscripts: A. Touwaide, 'Byzantine Medical Manuscripts. Towards a New Catalogue, with a Specimen for an Annotated Checklist of Manuscripts based on an Index of Diel's Catalogue', *Byzantion* 79 (2009), pp. 453-595. Before giving a few examples showing some of the difficulties that have been solved by Touwaide in the course of this work, one must state that the lack of an index of authors and works renders the use of this census a bit difficult, especially for the manuscripts which were not yet listed in Diels. Also, one wonders if the very first task, even before this *Census*, would not have been to revise Diels's list of authors and texts. Some of the texts which Diels chose to include in his catalogue, especially in the second part, cannot be considered medical. For example, Basil of Caesarea, *Ad Eustathium medicum* (Diels II, p. 21), is in fact his *Epistula* 189, as explained pp. 194-195 (and again p. 200), and this text is rightly rejected as not medical by Touwaide. But the same could be said about Gregory of Nazianzus, *De humana natura*, i.e. *Carmina* I, 2, 14 (edited by Domiter in 1994), one of Gregory's moralistic poems, which has absolutely nothing to do with medicine, and of which all known manuscripts are now listed here. In addition, the way Diels referred to some of those texts, like in the case of Basil's letter just mentioned above, makes it difficult to identify them, and is as well outdated, as several repertories (the *Clavis Patrum Graecorum*, for example), have appeared in the meantime. Under Gregory of Nyssa's 'medical' works, Diels (II pp. 39-40) mentions a *De pulsibus*, but it is unclear what that text is, perhaps an extract from the *De opificio hominis* (*CPG* 3154)? Diels (II pp. 40-41) lists two texts of Gregory of Nazianzus ('Gregorius Theologus'): (1) *De compositione et distinctione corporis humani*, for which he gives two Greek titles that seem to refer to two different texts, perhaps *Carmina* I, 2, 14 and another, unknown, text; (2) *Alatium*, a receipt of medical 'salt' attributed to Gregory in *iatrosophia* (see for example D. Valentino, *Das Iatrosophion des Codex Taur. B. VII. 18*, Neuried, 2016, n° 251). This is not a criticism against Touwaide's work: those problems are inherited from Diels, and it was not the purpose of this book to solve them – but those problems exist and make the consultation of this book, and of Diels, sometimes uneasy. One of the frequent mistakes in Diels which is corrected in the present book, was the inclusion of Latin manuscripts amongst Greek manuscripts (for example n° 203, 205, 206, 308, 398…), or even of Arabic manuscripts (for example n° 229). Those manuscripts should be removed from the catalogue, like many others of which the contents were not correctly analysed by Diels (n° 222 for example). After what must have been a long and patient detective's work, Touwaide could identify most of the very many manuscripts that were mentioned by Diels in such a way that it was impossible to find them in any catalogue: for example n° 216 and 218, mentioned by Diels as two (or even three) different manuscripts of the Phillipps collection in Cheltenham, have been identified by Touwaide as one manuscript now in Munich. Several other manuscripts have been destroyed or lost – Touwaide traced them and often reports the circumstances of their loss (n° 203 for example, mentioned by Diels as a manuscript of Cambridge, in fact destroyed in Metz during WW II). Several manuscripts are still resisting any identification, but those are few in comparison with the solved cases (for example n° 38, 81, 82, 83-86, 384, 436…). All scholars working on Greek manuscripts, not only medical, will be grateful for Touwaide's dedicated work.

Far from being a list of numbers and shelf marks, this *Census* gives a moving picture of the life and sometimes death of manuscripts collections in Europe in the 20th c. One can only hope that the promised new catalogue of medical manuscripts will soon appear.

Caroline Macé.

N. Drocourt, *Diplomatie sur le Bosphore. Les ambassadeurs étrangers dans l'Empire byzantin des années 640 à 1204* (Association pour la Promotion de l'Histoire et de l'Archéologie Orientales, *Mémoires*, 11), I-II, Louvain, Paris et Bristol (CT), Peeters Publishers, 2015, lxvi + 781 pages. ISBN 978-90-429-3292-0.

L'ouvrage de 771 pages, comporte une bibliographie (56 p.), une introduction (pp. 3-33), trois parties (pp. 35-724), une conclusion (pp. 725-741), 9 planches d'illustration, un index général géographique et prosopographique, une table des matières.

La bibliographie est extrêmement riche et témoigne de la compétence de l'auteur autant pour les voisins de l'Empire que pour l'Empire lui-même au niveau des sources et des ouvrages de seconde main. Une remarque néanmoins concerne l'absence de références datées des ouvrages dans les notes, qui rend la consultation de la bibliographie malaisée quand les auteurs cités ont une multiple production.

L'introduction s'ouvre par la citation d'un extrait d'Al-Tabarî sur la réception et le séjour d'un émissaire musulman à Constantinople, témoignant dès ces premières lignes du style imagé et vivant de l'ouvrage et de la diversité des thèmes étudiés, mais aussi du face à face entre l'empereur byzantin et les souverains étrangers à travers les ambassadeurs. L'auteur rappelle les fondements idéologiques de la diplomatie d'un Empire visant à recouvrer les limites de l'*Orbis romanus* et de l'*oikouménè* et définit les différentes problématiques soulevées par le sujet. Il souligne la difficulté concernant le silence relatif des sources par rapport aux ambassades qui étaient beaucoup plus nombreuses que celles dont nous avons mention. Il énumère ensuite l'ensemble des sources susceptibles de mentionner les ambassades : correspondance officielle, littérature politique, normative, géographique, récits de voyages, témoignages issus d'ambassadeurs étrangers. On remarquera que le *Peri Stratègias* (p. 14) est repris sous le nom de *Peri Presbeuôn* (p. 540), sans que l'on comprenne vraiment que le *Peri Presbeuôn* est une partie du *Peri Stratègias* et de plus n'est pas daté de façon identique dans l'une et l'autre références. L'auteur rappelle ensuite les termes définissant les émissaires à une époque où l'ambassadeur au sens moderne du terme n'existait pas et où il s'agissait d'envoyés temporaires. Il souligne l'originalité de son ouvrage qui est de traiter dans leur globalité les ambassades et les ambassadeurs étrangers et donc de dépasser les échanges bilatéraux auxquels se sont le plus souvent consacrés ses prédécesseurs. Malgré tout, une question reste pourtant posée à l'auteur : le choix de la chronologie de l'ouvrage, même si un byzantiniste averti comprend que la date de 640 s'impose par l'introduction du monde musulman, qui fut pendant plusieurs siècles l'interlocuteur privilégié de l'empire. Le terminus *ante quem* devait être aussi clairement explicité. De même, le choix d'étudier simultanément l'ensemble des échanges diplomatiques n'empêchait pas de marquer plus vigoureusement une périodisation des relations privilégiées de l'empire avec tel(s) ou tel(s) voisin(s).

La première partie (pp. 37-331) est intitulée *Hommes et Pouvoirs. Origines, fonctions et pouvoirs des ambassadeurs : discours et réalités*. L'auteur traite de

la rhétorique byzantine qui entoure textes et images, confrontant les « lieux communs » (*topoi*) à la réalité, et tente alors de définir ce qu'était l'élite des ambassadeurs.

La rhétorique doit refléter la soumission idéologique des souverains et même l'hommage des nations tout entières, qui envoient des ambassadeurs à l'empereur. La confrontation avec les sources étrangères, en particulier arabes, témoigne de la permanence de ce thème dans l'ensemble des civilisations. Les illustrations mises en avant, soit celles de la *Chronique du Skylitzès* (seconde moitié XIIe s.) ou celles des manuscrits issus des *scriptoria* de Saint-Jean d'Acre (XIIIe s.) confortent la rhétorique des textes et soulignent les traits distinctifs des ambassadeurs (dons et chevaux) et des documents dont ils sont porteurs (sceaux). La qualification de l'ambassadeur comme l'image du prince est un autre *topos* largement répandu dans l'ensemble des sources. Les enjeux de cette identification sont donc importants et impliquent une fidélité parfaite au souverain de son représentant. Un autre *topos* relevé est celui de « l'honorabilité » des ambassadeurs, qui rappelle que ces derniers constituent une élite, recrutée au sein de l'aristocratie, quel que soit le partenaire diplomatique de l'empire. Ce caractère d'élite des ambassadeurs se reflète dans les fonctions qu'ils occupent lors de leur mission : hommes d'Église (évêques, archevêques, abbés) comme *missi* carolingiens, et plus tard du royaume d'Italie, ainsi l'ambassadeur évêque Siegfrid de Parme, ou encore de l'Empire romain germanique tout au long de la période étudiée. Les abbés et moines ne sont pas en reste, comme en témoignent le moine Kalokyrès, ambassadeur du tsar Pierre de Bulgarie ou l'abbé Wibald de Stavelot, chancelier de l'Empire germanique, ambassadeur de Frédéric Ier Barberousse auprès de Manuel Ier. L'auteur souligne le recrutement des hommes d'Église dans les terres d'Islam, où les patriarches de Jérusalem et d'Antioche ont joué un rôle important. La figure au milieu du Xe s. de Recemundo, ambassadeur du calife de Cordoue, qui obtint l'évêché d'Elvira, doit être relevée pour ses nombreuses missions diplomatiques. Enfin, dans cette catégorie, il faut ranger les légats pontificaux qui jouèrent un rôle particulier du fait des relations entre Rome et Constantinople. Les cardinaux sont les émissaires privilégiés de la papauté à partir du IXe s., surtout les cardinaux évêques dans les deux derniers siècles, alors même que les autorités byzantines, y compris le patriarche, feignent d'ignorer ce titre. Au-delà de ces hauts prélats, il faut mentionner les notaires, les « bibliothécaires » ou chanceliers (Anastase le Bibliothécaire, responsable de la chancellerie). Les émissaires étrangers se rendant à Constantinople pouvaient occuper des fonctions politiques et/ou militaires : comtes et ducs en Occident (en 1166 le célèbre duc d'Autriche Henri Jasormigott, ambassadeur auprès de Manuel Ier, était même un parent par alliance de l'empereur), ou Guillaume de Tyr, chancelier du royaume de Jérusalem lors de sa troisième ambassade à Constantinople ; d'autres viennent du Saint Empire ou du royaume de France (tel Barthélémy chancelier de Louis VII). Du côté musulman, deux *qâdis* sont mis en exergue, en particulier le qâdî al-Bâqillani envoyé par les Bouyides auprès de Basile II lors de la révolte de Bardas Sklèros. Il faut citer enfin les consuls des cités maritimes italiennes de Pise et Gênes au XIIe s. qui furent des émissaires idéaux pour représenter leurs communes auprès des byzantins. À la marge entre gouverneurs et « hommes de guerre » se situent les émirs, comme en 946 l'émir d'Amida, envoyé par Sayf-al Dawla, ou encore le célèbre Ibn Abd al-Baqi, commandant des marches syriennes, envoyé plusieurs fois à Constantinople (906-907, 946) pour négocier l'échange des prisonniers, relevant nominalement du calife abbasside.

L'auteur nous livre dans un second chapitre les critères du choix des ambassadeurs par leur souverain. Il regroupe trois catégories dont la première est la proximité du souverain, qu'elle soit politique ou familiale. Les ambassadeurs furent d'abord les familiers des princes. Sous les Carolingiens, le chapelain du souverain s'est trouvé privilégié, tel le chapelain de Charlemagne, Witbold en 787, puis l'ensemble des membres du Palais, qui eux aussi avaient une *familiaritas* avec le souverain. La parenté était aussi un critère très présent et l'auteur cite le cas du patriarche Oreste de Jérusalem qui se trouvait l'oncle du calife fatimide al-Hakim. Prévalait surtout l'importance du lien de confiance, ce que les Occidentaux nommaient « *fides* ». Il y avait d'autres critères de choix et en particulier, concernant Byzance à l'époque étudiée, la connaissance de la langue grecque. Cette proximité linguistique est mise en avant lors des échanges de Léon III, qui connaissait l'arabe, avec Umar II, lors de l'envoi des deux ambassadeurs du calife dont l'un savait le grec d'après une source arabe. Sans négliger le fait qu'aux VIIIe-IXe s., la langue grecque remplissait le rôle de *lingua franca* en Méditerranée orientale, il faut souligner que le cas le plus courant était celui du recours à un (ou plusieurs) interprète(s) de cour, mais un interprète pouvait le cas échéant accompagner l'ambassade, comme le fameux Abd al Baqi. Au Xe s. les émirs bouyides envoyaient eux aussi des ambassadeurs ayant une bonne connaissance du grec. Plus tard, les Seldjoukides n'eurent aucun mal non plus à trouver des hommes parlant grec. Du côté latin, l'auteur distingue deux périodes et souligne que c'est plutôt aux Xe-XIIe s. que la connaissance du grec progressa et qu'il y eut des ambassadeurs hellénophones. Significatif le cas de Liutprand, d'abord diacre de Pavie, puis évêque de Crémone, qui connaissait le grec, mais était quand même accompagné d'un interprète en 968 quand il fut envoyé par Othon Ier à la cour de Nicéphore Phocas. Les contacts se sont intensifiés entre les cours byzantine et germanique et les ambassadeurs de la dernière période étaient certainement plus chevronnés que les tout premiers, ainsi Christian de Mayence en 1173. On constate que le grec fut la langue de la chancellerie bulgare à la fin du IXe s. Au delà de la connaissance de la langue grecque et de la maîtrise de l'éloquence, les textes mentionnent les vertus de l'ambassadeur liées souvent à son grand âge et l'auteur rappelle à juste titre le double sens de « *presbys* » substantif, comme « envoyé » et adjectif comme « âgé ». Enfin, il faut souligner le rôle important qui revint aux émissaires issus des zones frontalières, que ce fût sur les confins dalmates (Frioul et Venise) ou dans les zones frontières de la Cilicie, notamment Tarse et Adana. Parmi les ambassadeurs, il pouvait se trouver des marchands qu'illustre le choix de Liutfred, le plus riche marchand de Mayence envoyé par Othon Ier à Constantinople, même si cette catégorie reste assez peu représentée. La délégation avait une tête, l'ambassadeur en titre, dont on connaît généralement le nom, mais pas toujours, et une suite que l'on évalue en général entre vingt et cinquante personnes, parfois plus comme l'entourage de la princesse Olga composé de ses parents et des « archontes de Rôsia », qui se comptaient au nombre d'une centaine. Reste exceptionnelle la suite du catholicos arménien qui comprenait quatre cents membres parmi lesquels des évêques, deux savants, des nobles et des soldats. Certains ambassadeurs se détachent, surtout du fait de la documentation, et ils sont « emblématiques » des relations que Byzance entretient au Xe s. avec l'Occident, ainsi Liutprand, et avec l'Orient, ainsi Abd-al-Baqi.

Le troisième chapitre de cette première partie traite des pouvoirs de l'ambassadeur à travers des réseaux : jusqu'à quel point ces émissaires avaient-ils une origine politique et géographique proche ou identique ? Tel l'exemple du Mont Cassin dans

la seconde moitié du XIe s. avec Didier qui devint pape sous le nom de Victor III. Mais, au delà du tissu local, y avait-il un réseau international ? L'auteur constate, en effet, que nombre d'ambassadeurs étrangers voyagent ensemble et voyagent également avec les ambassadeurs byzantins. De ce voyage partagé pour Constantinople, il se noue des liens de proximité et de complicité. Un autre aspect envisagé est celui des pouvoirs institutionnels de l'ambassadeur : peut-on distinguer les simples messagers, porteurs de messages, des ambassadeurs investis d'ambassades, les premiers étant inférieurs aux seconds ? Les textes ne sont pas toujours clairs. Certains donnent l'équivalence entre l'envoi d'une ambassade et celui d'une lettre pour une même réponse, d'autres énumèrent l'un et l'autre de façon successive, sans impliquer une réelle distinction. L'historiographie reste divisée sur ce point. Une seconde piste est abordée en tentant de circonscrire les pouvoirs des ambassadeurs à partir des documents qu'ils transportent : lettres de créance avec sceaux – ces derniers étant un élément essentiel d'identification de l'ambassadeur –, lettre diplomatique livrée au souverain en personne par l'ambassadeur ou encore les instructions écrites confiées personnellement aux ambassadeurs ; sauf-conduits. Les pouvoirs donnés par le souverain à l'ambassadeur permettent de distinguer le simple émissaire du plénipotentiaire.

La seconde partie (pp. 335-483) est intitulée : *Des voyageurs. Les déplacements des ambassadeurs vers et dans l'empire byzantin*. L'auteur traite dans un premier chapitre des déplacements des ambassades étrangères jusqu'aux frontières de l'empire et de leur entrée dans l'empire. Il mentionne les principaux points de départ de ces ambassades et invite à réfléchir sur les distances parcourues jusqu'à Constantinople en soulignant la grande distance qui séparait l'Occident latin de Byzance, mais aussi les Russes de Kiev ou les musulmans de Bagdad, comparée à la proximité des principautés de Bulgarie ou de Tarse. Ensuite, il fait observer que terme de frontière ne correspond pas aux réalités de l'époque et qu'il faut davantage parler de « zone frontalière », le premier point de rencontre officiel se situant dans la première ville de l'empire traversée, ainsi depuis l'Occident, Otrante ; depuis la Russie Déveltos, depuis l'Orient Trébizonde, Mélitène, Antioche, Attalia etc. Se pose le problème de la douane dont les marchands s'acquittaient, mais non les émissaires s'ils ne transportaient que les cadeaux offerts à l'empereur. Une liste de ces dons devait donc être présentée aux autorités byzantines. Les autorités chargées de l'accueil des émissaires étaient d'abord les stratèges des thèmes (les ducs dans la seconde période). Ils étaient ensuite relayés par d'autres fonctionnaires dépendant du logothète du drome, les « envoyés impériaux » chargés de l'escorte, dont certains sont dûment mentionnés dans le *Livre des cérémonies*. Il y avait là encore les interprètes eux aussi fonctionnaires du drome.

Un second chapitre est consacré à la traversée des terres de l'Empire jusqu'à Constantinople. L'auteur énumère les routes publiques, les stations et les relais, les chevaux mis à disposition des ambassadeurs, insistant sur l'importance de la poste au moins jusqu'au XIIe s. Les ambassadeurs devaient être entretenus par l'État dès qu'ils pénétraient dans l'Empire. La prescription générale, selon le *Peri Stratègias*, était de « recevoir les ambassadeurs étrangers de manière honorable et avec générosité ». On note que le *sigillion* accordé à certains comme au pape Constantin en 710 ou aux Pisans en 1199 était un véritable sauf-conduit. La comparaison entre la route terrestre et la route maritime est en défaveur de cette dernière, tant étaient nombreux les *pericula maris* : pirates, tempêtes et autres ; le voyage par mer est toujours beaucoup plus long et se restreint généralement à quelques mois en dehors

de la période *mare clausum*, mais pas exclusivement. Les exemples de piraterie sur mer sont nombreux et quelques uns particulièrement connus comme les ambassadeurs ayyoubides et byzantins tués par le pirate génois, Guglielmo Grasso, en 1192. Enfin est développé l'aspect politique de l'ambassade. C'est là évidemment que les conditions étaient différentes selon les ambassades, celles qui étaient considérées comme « importantes et bienvenues » dont les souverains étaient dans les meilleurs termes avec l'empereur et celles qui paraissaient parfois « *non grata* » du fait des détériorations des relations entre l'empereur et les souverains qui les avaient envoyées. Le cas de Liutprand est particulièrement intéressant si l'on compare son ambassade de 949 comme envoyé de Bérenger II et celle de 968 pour le compte d'Othon I[er] qui envahissait l'Italie du sud au même moment : les conditions de l'accueil et des déplacements furent bien différentes, ainsi que la durée du voyage. L'auteur développe ensuite ce que l'on sait de la durée des voyages et notamment le nombre de kilomètres parcourus en une journée, soulignant qu'il s'agit de fourchettes moyennes très variables non seulement du fait des routes et des obstacles rencontrés, mais aussi des voyageurs.

La troisième partie (pp. 487-724) est intitulée *De la première audience officielle aux conséquences des missions diplomatiques. Le séjour des ambassadeurs à Constantinople et ses suites*. Un premier chapitre traite de la première audience officielle où l'auteur met en avant les rites, voire les rituels, et souligne l'apport de l'anthropologie sur ces questions, dont les définitions données par J. Cl. Schmitt servent de support à l'analyse de cette séquence particulière de la mise en scène sacralisée du pouvoir. L'auteur traite d'abord de l'entrée des ambassadeurs à Constantinople en distinguant les ambassadeurs venus des terres d'Islam, englobant, comme il le fera en plusieurs autres endroits, la venue des souverains. La réception triomphale par Manuel I[er] Comnène en 1162 du sultan seldjoukide Kilidj Arslan est l'exemple pointé par les contemporains du passage d'un « bon » rituel en « mauvais » rituel (p. 490). Une attention soutenue est donnée au chapitre 15 du *Livre des Cérémonies*, qui constitue une mine d'informations pour les réceptions données aux ambassadeurs à partir du modèle que fut la réception des ambassadeurs venus de Tarse le 31 mai 946. Tout est organisé autour du *basileus*, qui est le « personnage central de la codification », d'abord à la Magnaure où l'ambassadeur est reçu selon un protocole bien défini, dans un décor et une assistance de dignitaires qui doivent représenter la quintessence du luxe et éblouir les spectateurs. Suivent toujours de ce même chapitre 15 les autres réceptions de l'année 946, notamment la réception de la princesse russe Olga. On ajoutera à la bibliographie bien complète de l'auteur l'ouvrage de Judith Herrin, *Unrivalled Influence. Women and Empire in Byzantium*, Princeton 2013 (en part. pp. 245-246), qui donne un éclairage sur la réception d'Olga au Triklinos de Justinien comme patricienne à ceinture. L'auteur confronte à cet ordonnancement parfait les sources narratives, arabes et occidentales, dont le témoignage de Liutprand pour sa première ambassade en 949. Il montre qu'au XII[e] s., le cadre palatial a changé et que désormais la réception des ambassadeurs a lieu aux Blachernes et qu'elle garde une symbolique de représentation du pouvoir impérial traduite par le décor, la musique, le luxe. Puis l'auteur consacre une large part aux cadeaux diplomatiques, rappelant les définitions des usages du don diplomatique par Marcel Mauss, traduisant une diplomatie de réciprocité, mais aussi de compétition, sans négliger une interprétation plus économique. Il analyse la nature des dons offerts aux *basileis* et celle des contre-dons impériaux, soulignant ici l'importance dès cette époque des reliques, rappelant que Constantinople était la Nouvelle Jérusalem, mais

surtout des sommes d'argent et des étoffes de soie. Concernant le protocole des questions posées par le logothète du drome, l'auteur note que le chapitre 47 du *Livre des Cérémonies* qui lui est consacré mentionne uniquement trois catégories : les légats pontificaux, les envoyés bulgares et les ambassadeurs venus des terres d'Islam, ces derniers ayant droit au questionnement le plus attentif. Enfin, en dernier point de ce chapitre consacré à la première audience, l'auteur relate les cas d'opposition au cérémonial et au dédain du rite, évidemment rapportés par les chroniqueurs étrangers, mais il met en garde sur des *topoi* réutilisés plusieurs fois.

Un second chapitre porte sur le séjour des ambassadeurs étrangers. L'auteur se penche sur les visites des différents lieux de la capitale et en tout premier lieu l'hippodrome, soulignant la mise en scène du pouvoir impérial à cette occasion, puis les visites à l'église Sainte-Sophie, qualifié de « lieu privilégié » des ambassadeurs chrétiens, même si l'empereur put être tenté parfois d'y introduire des émissaires ou souverains musulmans. Il s'agit ensuite de faire le tour des lieux saints de la capitale, en particulier ceux qui abritent les reliques, et rappelle que Liutprand est allé se recueillir devant les reliques de la Vraie Croix. Les émissaires slaves et russes, ont été particulièrement sollicités : après avoir mentionné l'exemple d'Olga en 946 qui offrit à Sainte-Sophie un plat d'or à l'occasion de son baptême, l'auteur rappelle les occasions où l'empereur se fit fort de convertir les Slaves en leur montrant certains lieux privilégiés contenant les reliques de la Passion. La séquence suivante concerne les réceptions des ambassadeurs au Grand Palais, prolongeant ainsi ce qui avait été développé lors de la Première audience au chapitre précédent et insistant pour les IXe et Xe s. sur les banquets qui marquaient l'ordre de préséance des ambassadeurs. Sont ensuite analysées les tractations et discussions qui accompagnaient ces réceptions pendant plusieurs mois et quelques exemples sont développés, comme en 981/982 l'ambassade d'Ibn Shahram, émissaire bouyide, liée à la révolte de Bardas Sklèros. Sont examinés successivement le logement des délégations et la surveillance des ambassadeurs par les autorités. Chaque délégation devait avoir son hôtellerie particulière comme nous le savons des Bulgares ou des musulmans, ainsi le Chrysion en 946. Ces résidences ont évolué avec l'abandon du Grand Palais et la résidence des empereurs au Palais des Blachernes. Il y avait aussi des critères plus personnels comme la proximité de l'empereur avec tel ambassadeur ou tel souverain qui venait à Constantinople en qualité d'ambassadeur, tel le séjour d'Amaury Ier de Jérusalem en 1171. La question de la surveillance de ces émissaires qui pouvaient avoir un rôle d'espions est pertinente et ne saurait être résolue facilement. Les sources livrent des témoignages contradictoire entre un rigoureux contrôle comme le subit Liutprand ambassadeur d'Othon Ier en 968 et une grande liberté propice aux rencontres. L'auteur pose la question cruciale : y eut-il finalement atteinte à l'immunité des ambassadeurs ? En premier lieu il passe en revue ce que l'on pourrait appeler les simples pressions sur les ambassadeurs et tout d'abord le retard de l'entrée dans la capitale comme il en fut pour Liutprand ou le refus d'audience de l'ambassadeur, comme il en fut pour l'émissaire abbasside venu s'enquérir du traitement infligé aux prisonniers. Une autre offense cette fois plus indirecte, car visant davantage le souverain représenté par l'ambassadeur, est le refus de don. L'isolement dans lequel on tient l'ambassadeur est souvent mentionné et une fois de plus le cas de Liutprand est significatif auquel on interdit la communauté de logement avec sa suite. Il y avait parfois des atteintes sur la personne, ainsi les envoyés bulgares venant demander le tribut à Nicéphore Phokas furent giflés et l'ambassadeur de Tarse pour les mêmes raisons eut la barbe brûlée en même temps que sa lettre

par le même empereur. Ces contraintes pouvaient même aller jusqu'à l'emprisonnement, mais l'auteur souligne que si cela advint, cela fut assez rare pour être noté. Néanmoins on observe une accélération des dérapages aux XIe et XIIe s. Un exemple fameux est celui de la délégation pontificale de 1054 : les trois légats après avoir prononcé la bulle d'excommunication furent sommés de repartir mais leurs interprètes furent tondus et roués de coups. Plus tard Eudes de Deuil décrit les humiliations que durent subir les représentants de Louis VII en 1147, qui ne purent rencontrer « l'idole » (p. 654) en son palais. Les manquements à l'immunité selon les dispositions juridiques du *jus gentium* pourtant reconnu par tous s'accélèrent, en effet, au temps des croisades. Mais l'auteur souligne finalement que ce fut assez rare et seulement lors de circonstances géopolitiques précises : ainsi en 1182 lors de l'arrivée d'Andronic Ier et le massacre des marchands latins, un légat romain fut exécuté parce qu'il avait été reconnu comme « latin » ou au printemps 1189 quand les ambassadeurs envoyés « en avance » auprès d'Isaac II par Frédéric Barberousse lors de sa traversée des Balkans pendant la troisième Croisade furent immédiatement emprisonnés, privés de leurs biens et même dénudés. Ces entraves au *jus gentium* marquèrent les esprits et devinrent une thématique de l'emprisonnement assez répandue en Occident pour faire son entrée dans la littérature pré courtoise du XIIe s. C'était l'époque où l'empereur byzantin avait perdu de son prestige en même temps que la capitale était devenue un lieu éminemment accessible et connu. Une demande d'autorisation de retour doit précéder la fin du séjour. Or celle-là est accordée de façon très aléatoire selon le bon vouloir de l'empereur, même si la demande a été faite très tôt et parfois même à l'arrivée de l'ambassadeur. Les exemples témoignent là encore du degré d'entente entre les souverains. En tout cas l'auteur insiste sur les formalités qui ne manquent pas d'accompagner le départ de l'ambassadeur avec la dernière audience officielle et la remise qui lui est faite des dons de l'empereur, contre-dons de ceux qu'il a reçus.

Un troisième chapitre porte sur l'après-ambassade ou les conséquences du séjour des ambassadeurs dans l'empire et en premier lieu sur la portée politique du séjour des ambassadeurs avec un exposé des sources, soit directes (rapports d'ambassadeurs), soit indirectes par les informations que les auteurs ont pu rassembler à partir de relations orales ou écrites. Ces informations portaient sur la politique extérieure de l'empire (forteresses, géopolitique impériale, contexte de paix ou guerre de l'empire) et sur la politique intérieure avec la description de la cour, des observations sur le pouvoir impérial à Byzance, et un certain étonnement devant l'absence de règles de succession dynastique, parfois une implication des ambassadeurs dans la politique intérieure, comme en témoigne le cas de l'évêque Siegfried de Parme au milieu du Xe s. dans la lutte entre les Lécapène et la dynastie légitime représentée par Constantin VII. Il était important, en effet, pour un ambassadeur de s'assurer au moment de la conclusion d'un traité de la continuité de la politique impériale. En sens inverse, les émissaires étrangers à la cour byzantine permettent à l'empereur d'avoir des informations sur tel ou tel prince étranger dans une région où la complexité politique risque de laisser passer des changements importants et de citer l'exemple de l'Italie au milieu du Xe s. Ces renseignements nous sont transmis également par les auteurs byzantins et nourrissent la littérature diplomatique. Le second volet abordé est celui de la portée économique et commerciale beaucoup plus difficile à définir. Si l'on fait exception des cités italiennes, Venise, Gênes, Amalfi et Pise, les seules relations bien définies en ce domaine concernent les Russes au Xe s. On pourrait également y inclure les Bulgares à certaines époques. En revanche les activités commerciales

d'ambassadeurs étrangers à Constantinople ne sont guère attestées. De même la présence d'ambassadeurs qualifiés de marchands reste exceptionnelle. Néanmoins il est certain que les uns et les autres se côtoyaient ne serait-ce que le temps du voyage. Dernier volet de l'après-ambassade les relations culturelles, intellectuelles et artistiques. Ce sont les transferts des artisans mosaïstes à la demande des Omeyyades dès le VIIIe s. pour les mosquées de Médine et de Damas, suivie par celle des Omeyyades de Cordoue au Xe s. Pour l'Occident, on s'est même posé la question de savoir si le palais carolingien d'Aix-la-Chapelle devait quelque emprunt à Constantinople. Il est sûr en tout cas qu'au XIe s. le décor des monastères de Grottaferrata et du Mont Cassin se sont inspirés du modèle byzantin, l'abbé Didier étant très actif pour aller chercher des artisans à Constantinople. Il y eut par ailleurs des cadeaux artistiques d'ambassadeurs qui ont marqué leur temps, notamment en Occident, ainsi l'orgue offert par Constantin V à Charlemagne, mais aussi des reliquaires et des soieries qui ont influencé l'art en Occident. Il faut souligner le transfert des manuscrits de l'Antiquité grecque depuis l'empire vers le califat abbasside et l'on doit se référer aux textes bien connus qui réfèrent aux ambassades du temps d'al-Mamun, qui se présente comme « le digne héritier de la science grecque » (p. 718), étant entendu que les Byzantins étaient considérés comme indignes de ce savoir, car chrétiens. L'auteur rappelle que c'est grâce à ces ambassades et à ces échanges que les Byzantins finirent par prendre conscience de l'activité des astrologues et astronomes arabes, qui furent par conséquent à l'origine de la renaissance byzantine. L'auteur ensuite se tourne vers les transferts culturels de Byzance vers l'Occident et s'il mentionne ce fameux cadeau diplomatique que constitua en 827 l'envoi des œuvres de Denis l'Aréopagite par Michel II à Louis le Pieux pour la basilique Saint-Denis, il souligne la part assez peu considérable des ambassades entre Byzance et l'Occident, du fait surtout du désintérêt de l'Occident pour ce qui touche le grec aux IXe-Xe s., mis à part le cas très célèbre d'Anastase le Bibliothécaire qui eut un rôle considérable à la fois comme ambassadeur au concile de 869-870 et comme auteur d'une *Chronographia tripertita* qui fut une des sources majeures pour la connaissance de l'Empire de la fin du IIIe s. au début du IXe.

La conclusion de ces deux gros volumes est courte (pp. 727-741). Tout en distinguant les ambassades, les unes limitées, les autres qualifiées de « plénipotentiaires » des déplacements des souverains étrangers comme ambassadeurs, que l'on peut qualifier de « rencontres au sommet », il y a une grande homogénéité entre les unes et les autres et la différence est marquée par la conclusion de traités ou de trêves plus que par le cérémonial. Surtout il faut voir d'un bout à l'autre de la Méditerranée et même du Nord au Sud une grande communauté d'esprit et de pratiques. Les ambassadeurs sont recrutés selon les mêmes critères de parenté, proximité, compétence administrative, connaissance du grec et fidélité envers leurs souverains respectifs. Partout domine le domaine de l'écrit sous forme de lettres diplomatiques, mais aussi de nombreux autres documents. Partout est en usage le *jus gentium* qui fait respecter l'immunité des ambassadeurs étrangers comme byzantins, même s'il existe quelquefois, mais rarement, des infractions et plus souvent des entraves discrètes (séjour prolongé, isolement). Enfin, l'auteur montre que finalement Byzance réservait un sort meilleur aux délégations venues des terres d'Islam que d'Occident et rappelle les heurts fréquents à toutes les périodes avec les envoyés de la papauté, des pays francs et germaniques. La question ultime est celle de la place occupée par les ambassadeurs dans l'histoire de l'empire et son image, qui ont joué un rôle majeur dans notre connaissance de la civilisation byzantine.

Si l'on regrette le manque de cartes pour cette longue période où les frontières de l'empire et la configuration des autres puissances ont beaucoup évolué ainsi qu'un tableau chronologique récapitulatif des ambassades, on ne peut qu'être impressionné par l'érudition de l'auteur dans l'ensemble des domaines traités, sa finesse d'analyse et la clarté de son discours, qui donnent à cet ouvrage une place irremplaçable dans l'étude de la diplomatie médiévale.

Élisabeth MALAMUT.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Theodora ANTONOPOULOU, *Mercurii Grammatici opera iambica* (*Corpus Christianorum*, *Series Graeca*, 87), Turnhout, Brepols Publishers, 2017, LXXII + 118 pages. ISBN 978-2-503-56457-9.

Theodora Antonopoulou's edition of Merkourios the Grammarian's poems aims to bring to the awareness of the scholarly community the oeuvre of a minor Byzantine poet, whose verses are preserved in the *codex unicus* Laura Λ 170 (*siglum* L), a paper manuscript dating to the 15th c. The book, volume 87 of the *Corpus Christianorum Series Graeca*, offers the critical edition of four dodecasyllabic poems that total 2190 verses. Among the numerous merits of this edition, it is worth to highlight that the first two poems are published there for the first time and that the editor attributes the four texts to the same poet, reconstructing a concrete literary figure. The authorship of Merkourios is discussed in Antonopoulou's rich Introduction, that proves the coherence of the poems, all belonging to the genre of 'theological didactic poetry' (p. XXXIII).

The editor devotes the first section of the Introduction (pp. XV-XIX) to exploit every possible information on Merkourios the Grammarian. This chapter is brief indeed, but the scarcity of sources does not allow for a broader elucidation on this historical figure. On the basis of a number of prosopographical parallels and some historical data, Antonopoulou convincingly situates the poet in the early Palaeologan Renaissance. This section is followed by a thorough description of the content of the four poems.

Poems 1 and 2 have a hagiographical content, the first one being a Passion of St. Theodore Stratelates and the second one a Passion of St. Theodore Tiron. Interestingly enough, the poems are a metaphrasis of the respective standard texts as established by Symeon Metaphrastes, and show therefore the result of a fascinating process of double rewriting. Antonopoulou devotes some pages to enlighten the techniques used by Merkourios to rewrite the hagiographical text in metrical shape. As metrical paraphrases represent a minority in the immense production of metaphrastic texts in Byzantium, the first two poems edited in this volume represent a precious witness to the genre of poetic metaphrasis. The same Antonopoulou had already investigated in other publications the evidence of metrical metaphraseis (works cited in Bibliography, 2009 and 2010), so that the present book ties in with recent scholarship both on hagiography and on the typically Byzantine taste for rewritings. Antonopoulou's analysis of the first two poems focuses also on the structure of the two texts, whose narrative articulation is meticulously explained (references to the verse numbers of the poems would have been helpful, though).

The third text of the corpus edited by Antonopoulou is a dodecasyllabic poem on the Annunciation, which is transmitted anonymously but she attributes to Merkourios. It is also the fruit of a metaphrastic process, as it is a metrical rewriting of a pseudo-Chrysostomic oration on the Annunciation. As the editor points out (p. XLII), such a metaphrasis of a sermon is quite exceptional in Byzantine literature.

Byzantion 88, 451-469. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285460

The last poem is a dodecasyllabic ('iambic') canon on St. John Chrysostom, the acrostic of which gives the identity of the poet (Μερκουρίου μέλισμα τῷ Χρυσοστόμῳ). This last poem is not preserved anymore in the manuscript L, therefore Antonopoulou's edition is based on earlier editions. Following to the introduction to this fourth poem, the editor provides the readers with a substantial Appendix containing a list of the Canons on St. John Chrysostom (pp. XLIII-XLVII).

The Introduction also includes a thorough metrical analysis (pp. XLVIII-LVII) of each of the poems, a useful list of hapax to be found in the poems, as well as a brief analysis of Merkourios' language and vocabulary (pp. LVIII-LX). The linguistic aspects of the poems would deserve further investigation, that might be possible thanks to the excellent edition provided by Antonopoulou.

A significant chapter of the Introduction is devoted to the description of the manuscript and of the earlier editions of the poems (pp. LXI-LXV). Antonopoulou gives account of the content of L, which is a 'collection of religious texts' (p. LXIII). As she aptly points out, it might originate from a monastic environment as a compilation of a monk. In this respect, it would also have been stimulating to investigate to which extent this aspect is reflected by the nature of the poems themselves. As Antonopoulou does not rule out the hypothesis that the poems where conceived for a monastic use (p. XXXIII), it would have been tempting to relate a possible monastic origin of the poems and a similar context of the manuscript transmission.

The actual critical edition of the poems is an impressive piece of philological proficiency. The text is a bright example of an edition based on a *codex unicus*. In the margin the folio numbers of L have been noted, in order to give the readers a precise idea of how the text looks like in the manuscript. However, the titles that accompany the first two poems in the margin are not integrated in the critical text but are listed in a separate *apparatus titulorum*. Besides the apparatus (that reports also scribal mistakes), it is noteworthy that the Greek text itself is italicized or marked in bold to highlight the intertextual references and sources. The section on the principles of the edition (pp. LXVI-LXXII) is essential to grasp the meaning of such a system, which is required by the *Corpus Christianorum* standards.

The volume closes with the Indices that point to the most important loci paralleli. The intended audience of the book is by all means the scholarly community of Byzantinists specializing in poetry. However, specialists of hagiography will also find in this volume a relevant primary source, as for the first two poems. The lack of an English translation (again, due to the editorial requirements) might make the texts less accessible and it certainly affects the possibility to get an in-depth insight into the interpretation of the texts. It would be desirable indeed to see the verses printed in the volume included soon in the TLG, in order to guarantee a broad access to the linguistic and literary peculiarities of these poems, which have remained underexplored, or even unknown, for several centuries.

Rachele RICCERI.

G. BARTHALITES, *Τρεῖς μεγάλοι Βυζαντινοὶ ποιητές. Ἰωάννης Γεωμέτρης, Χριστόφορος Μυτιληναῖος, Μιχαὴλ Μάρουλλος Ταρχανιώτης. Ἐπιλογή - Μετάφραση*, Athènes, Εκδόσεις Αρμός, 2017, 133 pages. ISBN 978-960-615-060-9.

Ce livre, sans prétentions scientifiques, est destiné à un public hellénophone non spécialisé. Son auteur n'est toutefois pas un profane à en juger par son introduction (pp. 13-16) où il explique avec une clarté exemplaire la métrique byzantine. Pour le

reste le livre est une traduction en grec moderne de nombre de pièces poétiques de Jean Géomètre (seconde moitié du Xe s.), de Christophe de Mytilène (XIe s.) et de Michel Marulle (XVe s.) : pour chacun de ces poètes l'A. propose une introduction biographique, un peu plus longue pour Michel Marulle, dont la poésie est rédigée en latin. Signalons que l'A., étant lui-même un poète, traduit les poètes byzantins en vers. Parmi les qualités du livre nous ne pouvons pas passer sous silence son néogrec plus que brillant, ainsi que la clarté de ses analyses dans les parties biographiques. Un livre à recommander à tout Grec qui aime la poésie byzantine.

P. YANNOPOULOS.

Βυζάντιο. Ιστορία και Πολιτισμός. Ερευνητικά πορίσματα, vol. III: *Τέχνη και σκέψη*, éd. par T. K. LOUNGHIS et Despoina LAMPADA, Athènes, Ηρόδοτος, 2016, 342 pages. ISBN vol. III 978-960-485-080-8; set 978-960-485-077-8.

Faisant suite au deuxième volume de la série *Βυζάντιο, Ιστορία και Πολιτισμός* (*Byzance, Histoire et civilisation*), dont cf. notice dans *Byzantion* 87 (2017), pp. 449-450, la maison d'édition Ηρόδοτος d'Athènes, spécialisée dans le domaine des éditions ayant pour objet Byzance, a fait paraître le troisième volume consacré à l'*Art et la Pensée* (*Τέχνη και Σκέψη*). Le volume est composé de 10 études, sans compter les tables bibliographiques, le prologue et l'introduction.

Il est pratiquement impossible de résumer le contenu du volume dans une notice ; nous donnons alors la traduction en français des titres des études et une courte référence au contenu. Les deux premières études concernent l'architecture byzantine. La première, due à la plume de R. OUSTERHOUT, *Architecture byzantine*, pp. 17-82, envisage tous les aspects de l'architecture (églises, monastères, constructions urbaines, fortifications, constructions publiques) et cela du IVe au XVe s. en tirant des conclusions partielles pour chaque sous-période (protobyzantine, mésobyzantine, byzantine tardive). Dans cette même partie, Despoina LAMPADA étudie un cas à part, en Béotie : *L'église de Skripou*, pp. 83-88, qui date de 873/874 et qui est considérée comme une construction charnière entre le plan basilical et celui de la croix encastrée. Les trois études qui suivent ont pour objet la peinture byzantine. Signalons toutefois dès le départ qu'elles concernent pratiquement la peinture monumentale ; la peinture sur d'autres supports n'est pratiquement pas envisagée. Despoina LAMPADA, *L'art paléochrétien et protobyzantin (III-VII s.)*, pp. 89-147, malgré son titre un peu général, envisage surtout la peinture byzantine, avec un court paragraphe consacré à la sculpture. L'A. situe aux Ve et VIe s. l'essor de la peinture monumentale, dont les mosaïques sont les témoins les plus représentatifs, tandis qu'elle situe après le VIe s. l'apparition de la vraie peinture et l'art de la miniature. L'étude volumineuse de Kallirroè LINARDOU, *La peinture monumentale de la période moyenne. Peintures murales et mosaïques de 843 au 1200*, pp. 149-190, envisage l'âge d'or de l'empire byzantin qui constitue aussi le grand moment de la peinture purement byzantine, avant que les premières influences occidentales ne commencent à être ressenties. Cette phase suivante fait l'objet de l'étude de Sophie KALOPISI-VERTI, *La peinture monumentale durant la période tardive (1204-1453)*, pp. 191-283. L'analyse est ici faite par règne, avec une partie introductive pour la période de l'empire latin (1204-1261). Il s'agit pratiquement de peinture paléologienne, influencée et enrichie par les courants artistiques occidentaux et dont l'essor est situé entre 1310 et 1320. L'étude qui suit, celle de N. MELBANI, *La sculpture durant la période tardive*, pp. 285-303, est la seule qui porte sur la sculpture byzantine. Sans

doute la sculpture n'a pas connu un développement notable à l'époque byzantine, elle méritait toutefois une plus grande considération, surtout le relief, la sculpture architecturale, la sculpture sur bois et la microsculpture (ivoire, métaux précieux, pièces de monnaie). L'A. analyse bien la période des Paléologues, mais le lecteur reste avec l'impression que rien n'existait auparavant. Les deux études qui suivent sont un peu hors cadre : celle de Cecily HILSDALE, *Les manuscrits byzantins illuminés*, pp. 305-345, devait sans doute être placée dans le cadre de la peinture byzantine. Cela ne met toutefois pas en doute la qualité de l'article qui analyse non seulement la production de ces manuscrits, mais aussi leur diffusion et la portée sociale du livre. Mêmes remarques pour l'étude de S. MOUZAKIS, *Les fortifications byzantines. La construction de lieux fortifiés et les villes fortifiées*, pp. 347-430, qui normalement devait se trouver parmi celles consacrées à l'architecture. Il s'agit d'une étude très complète qui va plus loin que les fortifications, puisqu'elle traite aussi du système de la défense byzantine, de l'armée et des textes spécialisés qui en traitent, les *Tactica*. L'A. analyse certains cas typiques de fortifications, en commençant par celles de la capitale, et il complète son étude par une longue liste de localités byzantines fortifiées. Cette première partie consacrée à l'art byzantin étant clôturée, suivent deux études traitant de la pensée à Byzance. L'article d'Eudoxie DELLI, *La pensée philosophique à Byzance*, pp. 431-484, malgré la compétence incontestable de l'A., constitue un survol de la philosophie byzantine avec une insistance sur l'osmose entre la philosophie grecque classique et celle de l'Orient ainsi que sur la contribution de la pensée néoplatonicienne et patristique. La dernière étude, celle de C. CHRYSOGELOS, *Le roman érotique du XIIe s.*, pp. 485-517, après une introduction sur le XIIe s., consacre une note sur l'originalité du roman byzantin et sa relation avec la pensée aristotélicienne pour terminer avec le roman de Digénis. S'il faut faire une estimation générale du volume, nous devons souligner ses perspectives nouvelles et l'attitude hautement scientifique des auteurs. Certes, certains aspects de l'art byzantin, comme par ex. la peinture des icônes ne sont pas envisagés. En outre, il y a une certaine confusion entre la pensée et la littérature. En réalité la dernière étude, dont la qualité est hors doute, devait trouver sa place dans une section consacrée à la littérature avec, par exemple, la poésie et la prose. On pouvait attendre aussi, dans la partie concernant la pensée à Byzance, une étude sur la sociologie et la législation byzantines. Les ouvrages collectifs au spectre large, comme celui-ci, ne sont pas des encyclopédies et ne peuvent tout dire. La tenue hautement scientifique de l'ouvrage, notamment grâce aux interventions des éditeurs, rend la lecture fort agréable pour le public hellénophone.

P. YANNOPOULOS.

M. CACOUROS, *Georges Scholarios, Œuvres complètes*, t. I-VIII. Reprise de l'édition de L. Petit, X. A. Sideridès et M. Jugie, Paris, 1928-1936, Centre d'Éditions Patristiques, Athènes, 2009-2014, avec 1020 pages d'*Essais* par l'auteur, donnés en tête des t. I-III, V et VII.

Le Centre d'Éditions Patristiques, Athènes, a inauguré en 2009 une nouvelle collection ; intitulée « Textes post-byzantins », elle est destinée à présenter un panorama de la production philosophique et théologique de la période qui a suivi la prise de Constantinople en 1453 par les Turcs Ottomans, pour la plupart d'après les éditions déjà effectuées. Comme il le fallait, le premier auteur paru dans la collection

est Georges Scholarios, premier patriarche après 1453. La reprise se fonde sur la seule édition complète des œuvres de Scholarios, parue à Paris de 1928 à 1936, en huit tomes, par Mgr. Louis Petit, X. A. Sideridès et Martin Jugie. La responsabilité scientifique de l'entreprise éditoriale athénienne, réalisée à un rythme soutenu de 2009 à 2014, a été confiée à notre collègue Michel CACOUROS, excellent connaisseur de Scholarios ; ainsi, sa contribution dans les *Mélanges dédiés à la mémoire de Nikos Oikonomidès* fait autorité sur le rôle de Scholarios peu avant la chute en tête de la *Synaxis* et sur les vraies raisons qui ont incité le sultan Mehmet II à faire de lui le premier patriarche après la chute. Les huit tomes de la reprise athénienne, revus dans leur ensemble par notre collègue, sont précédés de cinq longs *Essais liminaires*, représentant 1020 pages de suppléments en grec donnés en tête des t. I-III, V (pour les t. V-VI) et VII (pour les t. VII-VIII) et souvent complétés par des annexes. Ils comportent des études sur la vie et l'activité de Scholarios, ses œuvres (y compris ses traductions du latin, longuement examinées), la tradition manuscrite de ses œuvres et leur transmission, mais aussi des compléments et corrections à l'édition présentée il y a quatre-vingt ans par Petit, Sideridès et Jugie. Les manuscrits autographes de Scholarios sont systématiquement passés en revue dans les *Essais* et leur description y est souvent donnée en annexe. Ainsi, l'*Athous*, *Pantokratoros* 127, autographe de Scholarios qui occupe une place importante dans la transmission de ses œuvres, est systématiquement utilisé par l'auteur (une description détaillée, avec reconstitution de l'histoire de ce témoin, est fournie dans l'Annexe B de l'*Essai* III). Ces descriptions, signale l'auteur, proviennent d'un travail plus large qu'il consacre aux autographes de Scholarios et aux manuscrits copiés dans son milieu. Malgré la présence de ces ajouts, la mise en page et la numérotation de l'original parisien ont été scrupuleusement respectées dans la reprise athénienne, les *Essais* ayant été numérotés de manière autonome. Des résumés en français, souvent détaillés, permettent au lecteur francophone de se faire une idée exacte sur ces *Essais*. En conclusion, la reprise athénienne vient enrichir et compléter l'édition ancienne, presque entièrement épuisée, et peut désormais la remplacer utilement. Avant de donner les titres des *Essais* et étant donné leur importance (ils seront recensés séparément dans *Byzantion*), nous nous permettrons d'exprimer deux vœux les concernant : qu'ils soient tous publiés de manière autonome (c'est déjà le cas de l'*Essai* VII), et que l'auteur en présente une traduction complète en français.

– *Essai* I. *Élaboration, diffusion et circulation des œuvres de Scholarios avant 1453, sauvegarde de ses œuvres suite à la prise de Constantinople et « édition » au sein des Collections de ses œuvres réalisées par lui-même après 1453*, en tête du t. I, Athènes, 2010, 121 pages ; – *Essai* II. *Trois Études sur l'histoire de la transmission du texte des trois Traités de Georges Scholarios sur la Procession du Saint-Esprit*. Avec trois annexes, dont la première porte sur le certificat de donation délivré par Mamas attestant l'authenticité des reliques offertes par Théodore Paléologue à Philippe le Bon (édition, description, étude) ; en tête du t. II, Athènes, 2010, 237 pages ; – *Essai* III-IV. *Les* dialexeis *de Scholarios préliminaires à la rédaction de ses ouvrages* Sur la seule voie du salut *et* Bref exposé de la foi chrétienne *: l'adaptation de leurs titres par lui-même en tant que témoignage d'historiographie patriarcale de première heure*. Avec trois annexes, en tête du t. III, Athènes, 2011, 160 pages ; – *Essai* V-VI. *Les trois abrégés que Scholarios a composés de la* Somme contre les Gentils*, de la* Somme théologique*, Première partie et* $I^{a}II^{ae}$*, de Thomas d'Aquin : problèmes de terminologie et de présentation, d'organisation et des rapports avec les originaux*, avec deux Annexes, en tête du t. V, Athènes, 2013, 172 pages ; –

Essai VII-VIII. Paru en 2014 en tête du t. VII, il a été de nouveau publié en 2015, sous une forme autonome, considérablement enrichie : *Scholarios exégète d'Aristote, lecteur de Métochite, traducteur d'ouvrages latins sur le* Corpus aristotelicum. *Première approche*. Deuxième édition, Aristoteles byzantinus atque postbyzantinus, Centre d'Éditions Patristiques, Athènes, 2015, 416 pages.

P. VAN DEUN.

Valentina CALZOLARI, *Apocrypha Armeniaca*: *Acta Pauli et Theclae. Prodigia Theclae. Martyrium Pauli* (*Corpus Christianorum Series Apocryphorum*, 20), Turnhout, Brepols Publishers, 2017, XLIV + 738 pages. ISBN 978-2-503-56986-4.

Après une introduction générale sur le dossier compliqué des *Acta Pauli* et sur l'histoire de la recherche sur la littérature apocryphe chrétienne en arménien, suivent trois parties, qui pourraient constituer chacune une monographie substantielle : (1) une étude très fouillée sur l'évolution de la tradition littéraire et du culte de Sainte Thècle en Arménie du Ve au XIVe s. ; (2) une introduction philologique, une édition critique et une traduction italienne annotée des *Acta Pauli et Theclae* et des *Prodigia Theclae* en arménien ; (3) une introduction philologique, une édition critique et une traduction italienne annotée du *Martyrium Pauli* en arménien. Quatre index (biblique, des textes anciens, onomastique, thématique) renvoient aux introductions, aux notes et aux traductions des textes arméniens. Un index lemmatisé des mots arméniens fournit quant à lui un accès direct aux textes originaux. L'ouvrage est rédigé en italien.

La première partie livre une synthèse remarquable sur le culte de Sainte Thècle dans la littérature arménienne, mais aussi grecque, et montre l'influence de la légende arménienne en Occident, à travers la translation des reliques de Thècle de la Cilicie à la Catalogne et la traduction de la légende arménienne en latin au XIVe s. Les deuxième et troisième parties sont philologiquement exemplaires : la description des manuscrits, l'étude de leurs relations entre eux et avec les textes originaux (grecs ou syriaques) dont les textes arméniens sont traduits, l'établissement des textes, la traduction et les notes sont en tous points dignes de louanges. Il n'est pas nécessaire de connaître l'arménien pour tirer profit de cet ouvrage indispensable à tous ceux qui travaillent sur les traditions hagiographiques ou apocryphes concernant les cultes de Paul et de Thècle.

Ce premier volume d'édition des apocryphes arméniens dans la *Series Apocryphorum* du *Corpus Christianorum*, publiée sous les auspices de l'*Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne* (AELAC), dont Valentina CALZOLARI est la présidente, est un modèle du genre. Il avait été précédé par deux volumes de traduction en français des apocryphes arméniens par le père Louis Leloir en 1986 et 1992.

Caroline MACÉ.

S. T. CHONDROGIANNIS, *Byzantium in the World. Artistic, Cultural & Ideological Legacy from the 19th to the 21st century*, Thessalonique, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, 2017, 352 pages; illustré. ISBN 978-960-7856-57-9.

This book proposes an original methodology of approaching the Byzantine World and heritage through its artistic, cultural and ideological legacy and its cultural management in the last two centuries. The ideological treatment of Byzantium over

the course of centuries – extending from the Fall of Constantinople to the present – is collected in a full-length, documented study. This takes place in conjunction with the diverse forms of managing it, using it, exposing it or gaining inspiration from it, specifically through monuments, museums, art, the humanities, architecture, fashion, crafts, design, film, museums, and exhibitions related to Byzantine culture. Furthermore, by combining such manifestations with the study of their inherent political ideology, the book covers an important gap in international bibliography. Accordingly, its aim is to demonstrate the supra-spatial and supra-temporal importance of 'misunderstood' Byzantium, through a research and interpretation-based approach to practices connected with museums and monuments and their management, as well as individual ideologies linked with these practices. The interest in Byzantine culture, both internationally and in Greece, has varied over time, and it is analyzed, studied and restored within the context of global scholarship. Museological and management parameters for the Byzantine heritage and its material remains are also investigated thoroughly, in combination with specific conjunctures of politics, historical events, people, and decisions that influenced its ideologically turbulent promotion. The first four sections concern the study and analysis of the theoretical approach to Byzantium, as well as the ideological and practical management of its material or ideological influence internationally and in Greece. Specifically, they address elements of the historical course of the Byzantine Empire, the ideologies and inspiration in each sector and place that these created over the course of centuries, and their survival in contemporary theoretical and practical management. In particular, museological practice is analyzed by examining the organization of periodic exhibitions and the establishment of Byzantine museums and other significant collections for managing the Byzantine heritage in Greece, Europe, and America. Within this context, 70 temporary Byzantium-themed exhibitions held throughout the world from 1859 to 2016 are investigated, on the basis of specific selection criteria. In the last part, the practical management of the Byzantine material remains is explored in detail through the selection of an important example case study in Greece: the Administrative unit of Byzantine Antiquities on Corfu. This analysis covers the historical background of Corfu and the Ionian Islands as the first Hellenic state in Europe from 1800 till 1864, under the name of 'Septinsular Republic' first and 'United States of the Ionian Islands' later. In particular, Corfu's case study addresses the unit's administrative status in relation to the Archaeological Service, and relevant parameters, through whose contribution novel practices for the promotion of Byzantine heritage were developed, with a particular focus on the abundant activity in the last decade of the 20th c. The book concludes with a synthetic afterword combining the theoretical and practical management and 'use' of Byzantium, and their ideological attribution, ultimately revealing Byzantium's momentous influence on today's culture and thought.

P. YANNOPOULOS.

Διεθνές Συνέδριο. Χίλια χρόνια Ελληνορωσικές σχέσεις: Ιστορία και Πολιτισμός (Αθήνα, 13-14 Ιανουαρίου 2017). Πρακτικά Συνεδρίου, éd. par Ch. BABOUNIS, Athènes, Université d'Athènes. Département: Formation Pédagogique, 2017, 459 pages. ISBN 978-618-5059-74-3.

Comme son titre l'indique, ce volume réunit les communications présentées lors d'un Congrès International tenu à Athènes le 13 et le 14 janvier 2017 ayant pour

objet les mille ans des relations entre la Grèce et la Russie. Parmi les 31 communications deux concernent directement la période byzantine, tandis que deux autres touchent le domaine du byzantinisme.

Selon P. YANNOPOULOS, *Οι πρώτες βυζαντινορωσικές επαφές* (pp. 87-97), la mention la plus ancienne de la présence des Russes dans l'empire byzantin n'est pas celle des *Annales Bertiniani* selon lesquelles deux Russes accompagnaient les ambassadeurs byzantins qui se sont rendus le 18 mai 839 à Ingelheim. Le biographe de S. Georges d'Amastris note que vers 830 les Russes ont saccagé la ville d'Amastris et il est même certain que cette incursion n'était pas la première sur le territoire de l'empire. Vu que le premier État russe organisé remonte à environ 850, il faut revoir plusieurs conclusions historiques concernant les premières formations étatiques russes ainsi que l'origine des Russes christianisés par Cyrille et Méthode en 861, dont parle Photius en 867. Par conséquent, la date de 987, communément admise comme celle de la christianisation des Russes sous Vladimir, n'a pas la valeur historique que certains chercheurs lui attribuent. S. TOULIATOS, *Οι ιδιαίτερες σχέσεις Βυζαντινών και Ρώσων κατά τον 10ο αιώνα* (pp. 393-405), passe en revue les relations russo-byzantines durant le Xe s. pour dire que les chroniques byzantines mettent l'accent sur l'agressivité et les attaques russes contre l'empire. Or, l'image que transmet Constantin VII en parlant de la visite de la princesse Olga en 957 est différente de celle que transmettent les chroniques ; il en va de même pour les informations procurées par Léon le Diacre sur la coalition russe, bulgare et petzenège de 971. Pour l'A., la réussite la plus frappante de la diplomatie byzantine est incontestablement la christianisation des Russes sous Vladimir en 987/988. La communication de Christina KOLOBOU, *«Κόποι και διατριβή» του Ελασσόνος Αρσενίου του μετέπειτα αρχιεπισκόπου Σουζδελίου (1590-1593 ca.). Μία έμμετρη πηγή εκκλησιαστικής ιστορίας* (pp. 201-214), traite de la période post byzantine, mais elle est importante parce qu'elle exploite une nouvelle source en relation avec les circonstances historiques de la création du patriarcat de Moscou en 1590 au sujet de laquelle nos connaissances sont très limitées. Finalement la communication d'E. I. LASKARIDIS, *Ομοιότητες και διαφορές στο Οικογενειακό Δίκαιο της Ρωσίας και της Ελλάδας. Σύγχρονα ζητήματα βιοηθικής αναφορικά με την υιοθεσία και την τεχνητή γονιμοποίηση στις χώρες αυτές* (pp. 249-264), fait allusion aux relations entre l'empire byzantin et la Russie en signalant que malgré les relations politiques et commerciales entre les deux formations, le droit byzantin n'a nullement influencé celui des États russes et encore moins celui de la Russie actuelle, alors que son influence sur le droit grec est très visible.

P. YANNOPOULOS.

N. DROCOURT, *Diplomatie sur le Bosphore. Les ambassadeurs étrangers dans l'Empire byzantin des années 640 à 1204* (Association pour la Promotion de l'Histoire et de l'Archéologie Orientales, *Mémoires*, 11), I-II, Louvain, Paris et Bristol (CT), Peeters Publishers, 2015, LXVI + 781 pages. ISBN 978-90-429-3292-0.

Cette volumineuse étude est en réalité une forme retravaillée et un peu élargie dans le temps de la thèse de doctorat de l'A. élaborée au sein de l'Université de Toulouse 2 Le Mirail sous la direction du feu A. Ducellier et soutenue le 4 novembre 2006. La thèse, en quatre volumes comptant 1300 pages, s'intitulait « Ambassades, ambassadeurs et délégations d'étrangers dans l'Empire byzantin, du VIIIe siècle au

début du XIIIe siècle » soit de 717 à 1304. Donc le livre qui paraît aujourd'hui couvre une période comprenant des faits antérieurs de quelque cinquante ans ; ces décennies ont fait l'objet de plusieurs études de l'A. Dans la bibliographie de son livre non moins de 18 publications sont dues à sa plume. Dans l'introduction, il manque, à notre sens, un Avant-propos décrivant la genèse du livre de 2015.

L'ouvrage, l'introduction mise à part, est composé de trois parties. On soulignera l'importance de l'introduction qui constitue une analyse sémantique des termes byzantins relatifs aux ambassadeurs, mais aussi du terme « étranger ». La première partie, intitulée « Hommes et pouvoirs. Origines, fonctions et pouvoirs des ambassadeurs : Discours et réalités » étudie en un premier temps le filtre narratif inhérent au discours des ambassadeurs et aux lieux communs dont il est émaillé. Il est ensuite question des qualités requises pour la fonction d'ambassadeur ainsi que sur les dignitaires destinés à former une délégation diplomatique. La deuxième partie porte pour titre « Les voyageurs. Les déplacements des ambassadeurs étrangers vers et dans l'Empire byzantin ». Il s'agit d'une analyse de la réalité vécue par les ambassadeurs depuis le jour du départ jusqu'à celui du retour. Sont alors examinés non seulement les vicissitudes du voyage, l'état des routes, les services chargés de la protection des voyageurs jusqu'à l'arrivée dans la capitale byzantine. La troisième partie, intitulée « De la première audience officielle aux conséquences des missions diplomatiques. Le séjour des ambassadeurs à Constantinople et ses suites », est centrée sur l'essentiel d'une mission diplomatique : les contacts directs avec les autorités byzantines, y compris l'empereur. En marge sont aussi étudiées les conditions de séjour dans la capitale byzantine, les réceptions protocolaires et les auditions en présence ou en absence de l'empereur. L'A. après avoir abordé nombre de cas fait observer que l'activité diplomatique à Constantinople durant l'époque considérée était très intense, aussi bien avec les Arabes qu'avec les Occidentaux. De ce point de vue, l'ouvrage fera date pour tout chercheur qui d'une manière ou d'une autre s'occupe des relations entre l'empire et le reste du monde. Toutefois, nous devons le signaler, l'A. est surtout intéressé par les relations entre Byzance et l'Occident latin ou germanique, un peu moins par les relations entre Byzance et les Arabes, beaucoup moins par les relations entre l'empire et les autres peuples orientaux (Géorgiens, Arméniens, peuples du Caucase) et presque pas par les relations de Byzance avec les pays slaves et les peuples de l'extrême Orient. Certes, entreprendre une telle étude dépasse les possibilités d'une seule personne. Il reste que les deux volumes offrent une mine d'informations tant pour les byzantinistes que pour les médiévistes amenés ainsi à découvrir un empire qui constituait pour la diplomatie aussi le modèle universel de l'époque médiévale.

P. YANNOPOULOS.

T. GREENWOOD, *The* Universal History *of Step'anos Tarōnec'i. Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2017, XV + 358 pages. ISBN 978-0-19-879251-2.

Après une introduction d'une centaine de pages, Tim GREENWOOD livre une traduction anglaise, accompagnée de notes, indiquant principalement les sources de cette chronique universelle arménienne, en trois livres, depuis la création du monde jusqu'à l'époque de son auteur, Step'anos Tarōnec'i (Étienne de Taron), qui l'acheva en 1004/5. Le texte est complété par six cartes indiquant les localités arméniennes

citées par Step‘anos, ainsi qu'un index des personnes et un index des lieux. La traduction, qui se veut à la fois très fidèle et en même temps lisible, se base sur deux éditions du texte arménien, celle de S. Malxaseanc‘, publié à Saint-Pétersbourg en 1885, et celle de G. Manukyan, publiée dans la série Matenagirk‘ Hayoc‘ (vol. 15) en 2002. Le plus ancien manuscrit, conservé au Maténadaran à Erevan, M2865, date du milieu du XIIIe s., et en dehors d'un groupe de sept manuscrits datant de la seconde moitié du XVIIe s., on ne connaît que des copies tardives du texte (à partir de la fin du XVIIIe s.). Hormis une lacune dans le chapitre 3 du deuxième livre (p. 180 n. 282), commune à tous les manuscrits, le texte a été conservé dans son intégralité.

La contribution de la littérature arménienne au genre de l'historiographie est très ancienne (depuis la seconde moitié du Ve s.) et importante (cf. Jean-Pierre Mahé, « Entre Moïse et Mahomet : réflexions sur l'historiographie arménienne », *Revue des Études Arméniennes* 23 (1992), pp. 121-153). Cet ouvrage intéressera non seulement les arménisants, mais aussi les étudiants de l'histoire byzantine et tous ceux qui travaillent sur les chroniques médiévales.

Caroline MACÉ.

S. F. JOHNSON, *Literary Territories. Cartographical Thinking in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2016, XIV + 195 pages. ISBN 978-0-19-022123-2.

The goal of this work is well explained in the Introduction (pp. 1-16). It aims at studying what JOHNSON labels the 'cartographical thinking' of Late Antiquity. As the author notes at p. 1, 'literature in Late Antiquity operates in the same way that a map operates. These two intellectual tools are engaged in "the same project": the codification and interpretation of the world'. In other words, the scholar highlights one of the main features of late antique culture: the tendency to collect and re-organize the past knowledge. Dealing with the XIIth-c. encyclopedic literature, M. FRANKLIN-BROWN (*Reading the World: Encyclopedic Writing in the Scholastic Age*, Chicago 2012) has spoken of an 'archival' attitude. JOHNSON borrows the expression, applying it to Late Antiquity. The five chapters of his book present different example of this archival habit.

The first chapter of the book ('Pilgrimage and Archive', pp. 17-28) deals with travel literature. In particular, it examines the works of the geographer Pausanias (IInd c. AD) and the pilgrim Egeria (IVth c. AD). According to JOHNSON, the two authors share the 'aesthetic of the "archive"': it influences the way they 'collect and arrange preexistent literary material' (p. 17). One of the most intriguing aspects of this section is the representation of Pausanias as a pilgrim. Moving from the study of J. Elsner and I. Rutherford (*Pilgrimage in Greco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford 2005) and from their concept of 'sacred tourism', JOHNSON considers the *Description of Greece* a pilgrim text. This assumption allows the comparison with Egeria's diary. The idea of a literary archive is further developed in the second chapter of the volume ('An Aesthetic of Accumulation', pp. 29-60). As the author notes at pp. 56-57, Late Antiquity was 'a period of consolidation and reorientation: knowledge from the ancient Greco-Roman civilization was queried, repackaged, and disseminated; classical literature was copied, commented upon, and imitated; Roman law was collected, rearranged, and declared authoritative'. JOHNSON provides some examples of this approach: among them, pilgrimage

literature (regarded as a Christian adaptation of the classical and post-classical *itinerarium*, pp. 31-35), epistolography (pp. 35-38), encyclopedic topography (pp. 38-41), etc. A brief analysis of Ptolemy's late antique inheritance (pp. 51-58) concludes the section: it makes the author point out – among other things – that 'a complete picture of the late antique inheritance of classical cosmology […] remains a desideratum' (p. 56). This could be a good suggestion for further researches. As regards the third chapter of the book ('Locus Amoenus / Loca Sancta', pp. 61-77), it focuses on a Vth-c. anonymous composition, i.e. *The Life and the Miracles of Thekla*. JOHNSON highlights the 'local flavor' (p. 65) of this hagiographic work, full of references to etymologies and local traditions. While describing the deeds of the virgin Thecla, it brought praise to the city and the region where the saint had lived. For this reason, the author speaks of it as a 'patriographical' text (p. 66). Such a definition links the anonymous *Life* to a wider tendency of late antique culture: local histories of cities and peoples were quite popular between the IIIrd and the VIth c. AD. The fourth chapter ('Apostolic Geography', pp. 79-114) is the most engaging part of the volume. It deals with the 'link between topographical literature and the revival of writing on the apostles in Late Antiquity' (p. 79). As the author remarks, the reconstruction of the apostolic past was strongly influenced by late antique needs. To confirm it, JOHNSON returns to Egeria: a section of the chapter is about the pilgrim's visit to the shrine of St Thomas in Edessa (pp. 82-88); another one analyzes her pilgrimage to Thecla's sanctuary in Seleucia (pp. 88-91). A great deal of attention is paid to the *sortes apostolorum*, i.e. to the division of the world among the apostles (pp. 96-106). Since one of the goals of JOHNSON is 'to determine the long-term continuities in patterns of thought and writing' (p. 82), he analyses the biblical precedents of this episode. The link between casting of lots and divine will is quite popular in the pages of the Old Testament: the author provides different examples of this, scrutinizing them accurately. The conclusion of the analysis is convincing and deserves to be quoted verbally. As one can read at p. 107, the apocryphal apostolic travels 'are assumed beneath the surface of various kinds of hagiographical literature. It is habitual for late antique authors to think in terms of apostolic ownership of regions and to adopt, in effect, an Apostolic Geography, even in the manner in which they discuss more recent holy men and women'. The last chapter of the book ('The Westwardness of Things', pp. 115-132) moves to the East: it deals with two IXth-c. Syriac historians, namely Thomas of Marga (pp. 117-121) and Isho'dnah of Basra (pp. 121-128). As JOHNSON points out, their Ecclesiastical histories are markedly 'oriented toward the West' (p. 131): hence the title of the chapter. The author borrows it from the study of M. P. Brown ('The Eastwardness of Things: Relationships Between the Christian Cultures of the Middle East and the Insular World', in M. T. Hussey and J. D. Niles (eds.), *The Genesis of Books: Studies in the Scribal Culture of Medieval England in Honour of A.N. Doane*, Turnhout 2011, pp. 17-49). The conclusion of the book ('The case of India', pp. 133-137) is followed by an extensive 'Appendix' (pp. 139-156), which catalogues 'astrological, astronomical, cosmographical, geographical, and topographical texts in Greek, Latin, and Syriac from 1 to 700 AD' (p. 139). The chronological disposition of the authors (even the doubtful ones) and the listing of their critical editions make this section a useful working tool.

To conclude this bibliographical notice, the work of JOHNSON presents many strong points: among them, one must mention the wide assortment of sources (ranging from the Latin world to the Syriac one), the considerable chronological focus, and

the interesting problems raised. Far from being a problem, the last point makes *Literary Territories* an inspiring starting point for future studies.

L. FOCANTI.

Y. MOSS, *Incorruptible Bodies. Christology, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oakland (CA), University of California Press, 2016, XIV + 244 pages. ISBN 978-0520289994; 978-0520964341 (version éléctronique).

This monograph is a revised and updated version of the author's 2013 doctoral dissertation. An indication of the book's origin is found in the impressive amount of endnotes, comprising almost a third of the book. Although not being very reader friendly, these numerous notes are a clear proof of the author's thorough study of primary and secondary sources.

The overarching aim of Y. MOSS's study is to correct the misconception that Severus of Antioch (born ca. 465), would be the founding father of the independent anti-Chalcedonian Syriac Orthodox Church, which is indeed the role ascribed to him both in modern scholarship and historically among the Syrian and Coptic Orthodox Churches. By contrast, MOSS argues that, since he served as the imperially appointed patriarch of Antioch (512-518), Severus was a strong advocate of preserving the unity with the Chalcedonian imperial Church and was an adversary of founding a separate anti-Chalcedonian Church. Severus even maintained his point of view after he had fled in exile to Egypt in 518, when the Chalcedonian emperor Justin succeeded to the throne and the anti-Chalcedonian influence at the court came to an abrupt end.

MOSS comes to this conclusion after studying Severus's beliefs about the nature of the body of Christ and by contrasting these beliefs with those of his anti-Chalcedonian contemporary rival, Julian of Halicarnassus. This comparative study holds a central place in the book. MOSS explains that the body of Christ consists of three aspects. First, there is the physical body, which was perceived either as corruptible or incorruptible. Secondly, there is the social body, i.e. the ecclesial one. The body of Christ was indeed a metaphor for the Church, a united organism with the emperor as its head. The anti-Chalcedonians, however, were not sure if they could still be part of this body, since its head, from their perspective, had been a heretic one since 518. Thirdly, there is the liturgical, or eucharistic body, referring to Christ's body as the bread shared during the divine services. The premise followed by MOSS is that one's opinion on one of the bodies of Christ determines one's opinion on the two other bodies.

Each of the three bodies of Christ is the topic of a separate chapter. In ch. 1, the author discusses the polemic between Severus and Julian on Christ's physical body. This polemic lasted for several years, starting as a respectful disagreement, but ending in a public controversy, with distinct groups of followers on each side. MOSS gives a detailed description of the development of the polemic, listing the relevant writings of Severus and Julian. These writings, as they are composed from an anti-Chalcedonian perspective, are not preserved in the original Greek, but in Syriac translations. Moreover, since Severus, and not Julian, received the status of founder of the anti-Chalcedonian Church, the preserved writings of the first outnumber those of the latter by far. As Julian was even condemned as a heretic after his death by the anti-Chalcedonians, his views have to be reconstructed from fragments or from hostile mentions by Severus.

Moss points out that Severus's opinions are the exact opposite of those of Julian. Julian believed that the body of Christ was incorruptible during his time on earth, whereas Severus believed that his body was corruptible from the incarnation until the resurrection, only after which Christ's body became incorruptible. Severus therefore made a distinction between the 'ideal' body (after the resurrection) and the 'real' body (during the incarnation).

Severus's and Julian's views on the physical body of Christ had a strong influence on their views on the Church, which is a symbol of Christ's body on earth. This influence is discussed in ch. 2. Julian, since he believed Christ's body to be incorruptible, wanted the Church to be perfect as well. This means that he was in favour of a strict separation between the anti-Chalcedonian and Chalcedonian Churches. Severus by contrast, as he believed that Christ's body was corruptible during his time on earth, did not ask for a perfect Church. His main concern was to preserve the unity between both Chalcedonians and anti-Chalcedonians as much as possible. He acknowledged the Chalcedonian emperor as the head of the Church, hoping to cure the entire ecclesial body from within.

As a final part of a triad, ch. 3 discusses the liturgical body. In line with Julian's opinions on the physical and ecclesial bodies, he believes the bread of the Eucharist to be incorruptible. Severus, however, was convinced that it was incorruptible in its physical appearance (cf. the 'real' body), but that it had the power to grant future incorruptibility to the bodies of its partakers (cf. the 'ideal' body).

After an interesting fourth chapter that compares Severus's incorporation of the Patristic tradition in his own writings with Julian's approach, Moss recapitulates his main arguments against interpreting Severus as the founder of the anti-Chalcedonian Church: he acknowledged the procedures of the imperial councils, he considered baptisms performed by Chalcedonian priests valid, and he resisted the removal of the names of Chalcedonian leaders from the Church diptychs.

On the final pages of his book (pp. 146-151), Moss proves that Severus's opinions were reversed by the later Chalcedonian writers. Paradoxically, Severus's views coincide then with those of his rival Julian. Apparently, Severus's name was popular enough to live on as the founder of the anti-Chalcedonian Church. His beliefs, however, did not gain a similar popularity over the centuries. Why the anti-Chalcedonians did not immediately declare Julian as the founder of their congregation can only be explained by a quirk of history.

R. Meesters.

V. Ruggieri et A. Zäh, *Visiting the Byzantine Wall Paintings in Turkey*, Rome, Edizioni Orientalia Christiana et Edizioni Valore Italiano, 2016, 287 pages; 285 planches en couleurs. ISBN 978-88-97789-41-3.

Un livre monumental qui, le mérite scientifique mis à part, constitue aussi une source unique pour l'étude des restes architecturaux et picturaux byzantins en Asie Mineure. Ces derniers, après le nettoyage ethnique et religieux effectué par les néoturcs, ne représentent plus rien pour les populations locales et dans plusieurs cas ils servent de carrières ; leur disparition totale et définitive n'est pas loin. D'où l'importance de ce livre qui enregistre et met à la disposition des chercheurs ce qui est encore visible, même s'il agit d'un pauvre fragment ou d'une couche de couleur qui, à première vue, peuvent être considérés comme sans importance. Vingt-quatre

localités situées en Carie, en Cappadoce, en Paphlagonie et en Isaurie sont visitées par les auteurs. À celles-ci il faut ajouter le golfe de Belceğia et les côtes méridionales de l'Asie Mineure, envisagés comme régions. Du point de vue méthodologique, les auteurs localisent les constructions encore visibles, quelles que soient leur nature ou leur utilité, et, quand cela est possible, ils établissent un plan architectural ; puis ils proposent une description de la construction et s'arrêtent sur les restes picturaux, qui dans bien des cas sont à peine décelables. Ils photographient ces peintures qui sont ensuite publiées d'une manière magistrale dans la seconde partie du livre réservée aux illustrations. Pour chaque site une bibliographie très fournie et complète permet au lecteur d'avoir une idée des études concernant un bâtiment, une localité ou même une région. De cette façon le lecteur non seulement dispose d'une bonne information, mais aussi d'une illustration qui lui permet de formuler une opinion personnelle sur l'importance du site durant la période byzantine. Un livre, répétons-le, fondamental pour toute personne attirée ou intéressée par la peinture et l'architecture byzantines, mais aussi par l'histoire locale et la vie provinciale de l'empire.

P. YANNOPOULOS.

Th. RUSSELL, *Byzantium and the Bosporus. A Historical Study, from the Seventh Century* BC *until the Foundation of Constantinople*, Oxford, Oxford University Press, 2017, XVII + 290 pages. ISBN 978-0-19-879052-5.

This book is largely based on the author's 2013 doctoral dissertation. As is shown by its title, it discusses the relationship between the city of Byzantium and the Bosporus, the latter being the geographical prerequisite of the first. In his introduction, Th. RUSSELL makes clear that the book aims at a description of long-term historical continuities, especially of those of an economic and cultural nature. He approaches these aspects from a local perspective. This means that he will focus on typical features of Byzantium's local economy, and on various ways in which Byzantium identified itself as an ethnic Greek colony, situated at the border of Greek civilisation.

An inevitable difficulty when studying the history of the city of Byzantium before the foundation of Constantinople is the lack of ample archaeological remains – a paradoxical result of the city's success. As a consequence, RUSSELL combines evidence from different periods and fields (a.o. numismatics, epigraphy, and literary sources). He succeeds in interpreting these sources to the full, asking the questions on which they allow to give answers.

As the study covers a period of around 1000 years, the author had to be selective. Ch. 1 discusses the geographic and hydrographic features of the Bosporus, describing the currents, the winds and the nature of the narrow strait. A privileged source is the *Anaplous Bosporou* by Dionysius of Byzantium (2nd c. AD). This work, which is the only pagan source to describe the Bosporus in detail, provides not only an overview of the numerous villages and anchoring places, but also offers aetiological explanations. In the second part of ch. 1, the passages through the Bosporus by the Argonauts and by Io are discussed as epichoric myths on which Byzantine identity was founded.

The physical circumstances described in ch. 1 urged ships to pass through the strait in convoy, which in its turn, led to piracy and the taxation of the Pontic trade. These two consequences are discussed in ch. 2. RUSSELL explains that the Bosporus

became an economic resource that several powers of the Classical period sought to control directly. Hesitaeus of Miletus, Pausanias and Clearchus of Sparta, the Athenian empire, Philip II, … they were all attracted by it.

Ch. 3 deals with Byzantium's economic strategy in the 3rd c. BC. Because any direct claim on Byzantium by one of the Hellenistic monarchs would inevitably lead to a major international conflict, Byzantium got the opportunity to control its economic advantage itself. In order to avoid unpopular taxes, Byzantium, together with its neighbour, Chalcedon, developed a refined monetary system, backed up by the Ptolemies. This system collapsed in the 240s when the powerful Galatian kingdom of Tyllis in eastern Bulgaria forced the city to pay a heavy tribute. This left Byzantium no option but to impose a toll on ships passing through the Bosporus. Displeased by this measure, Rhodos declared war in 220 BC. Byzantium lost this war and was forced to abolish the toll.

Ch. 4 discusses Byzantium's fishing industries. The lack of archaeological evidence urges Russell to compare the Bosporus to the Strait of Gibraltar. Both straits must have had remarkable similarities. The seasonal passage of migratory shoals allowed the development of industrial fishing, based on shore-based fishing installations, such as watchtowers and beach seines. Near the end of the chapter, it is discussed to what extent the Byzantine state was involved in these industries.

Ch. 5 and 6 form a diptych. The first, being a preamble to the second, discusses the (absence of) Thracian influence on Byzantium's population and the different cultural means (e.g. local mythology and the Doric dialect and calendar) by which Byzantium identified itself as a Greek colony. The final chapter treats the literary traditions behind the city's foundation. Russell shows, as is commonly known, that foundation narratives rather serve contemporary identity politics, than being trustworthy historical sources. An interesting case are the parallels that are drawn between the foundation stories of Rome and Byzantium (preserved in Hesychius's *Patria*, 6th c.). Russell concludes that many of these foundation narratives are anachronistic, describing how Classical or Hellenistic colonisation worked. Although the narratives claim that Byzantium was founded by one founder (Byzas) or by one mother city (Megara) at one specific moment, Russell argues that archaic colonization was a more gradual process, involving several cities over a certain time span.

R. Meesters.

D. Speranzi, *Omero, i cardinali e gli esuli. Copisti greci di un manoscritto di Stoccarda. Con una premessa di Felipe G. Hernández Muñoz*, Madrid, Clásicos Dykinson, 2016, 235 pages; illustré. ISBN 978-84-9085-832-5.

In diesem Band legt Speranzi, der sich bereits in zahlreichen Beiträgen den griechischen Kopisten der Renaissance gewidmet hat, eine detaillierte Untersuchung des Cod. Stutt. Poet. et Phil. fol. 5° vor, einer für den Kardinal Jean Jouffroy hergestellten zweisprachigen Homerausgabe. Diese eher unscheinbare Handschrift nimmt Speranzi zum Ausgangspunkt einer sehr ergiebigen Untersuchung zu Kopisten aus dem Umkreis des Kardinals Bessarion; sie fußt auf einer kompetenten Auswertung der inzwischen umfangreichen und teils unübersichtlichen Literatur sowie auf zahlreichen Beobachtungen des Autors, die sich aus der Untersuchung anderer Handschriften ergeben hatten.

Im ersten und zweiten Kapitel (S. 21-30, 31-41) wird der Codex ausführlich beschrieben (die Untersuchung basiert auf einem Digitalisat) und die Handtrennung (einschließlich der Hierarchie einzelner Kopisten) vorgenommen (schematischer Überblick über die Struktur des Manuskripts auf S. 41); an der Handschrift waren vier Hauptkopisten beteiligt, denen in folgenden Kapiteln nachgegangen wird; Entstehungsort war Rom (um 1461/62). Die erste Hand gehört Manuel Atrapes; die bekannten Daten zu diesem Kopisten werden in Kapitel 3 (S. 43-70) zusammengetragen und durch neue Forschungsergebnisse ergänzt. Anschließend untersucht SPERANZI die Rolle des Gaspare Zacchi da Volterra im Rahmen des Gelehrtenkreises um Bessarion und identifiziert erstmals seine griechische Hand. Die zweite Hand im Codex gehört Ioannes Sophianos, einem bisher wenig bekannten Gelehrten und Kopisten, dessen Leben und Werk SPERANZI im vierten Kapitel (S. 71-91) nachgeht und ihm weitere Handschriften zuweist. Hand 3 gehört einem bisher anonymen, aber bereits bekannten Kopisten mit Bezug zur Peloponnes (Anonymus 31 Harlfinger) (Kapitel 5, S. 93-107), dem SPERANZI weitere Manuskripte zuweist. Hand 4 ist mit jener Bessarions zum Verwechseln ähnlich, muss dem Kardinal jedoch abgesprochen werden; sie bleibt einstweilen anonym (Kapitel 6, S. 109-117). Zuletzt werden auch die Dedikation der Handschrift sowie weitere schlecht zugängliche, für die Argumentation herangezogene Texte abgedruckt (S. 125-129). Im Anhang (S. 133-142, 143-158) wird ein im Marc. gr. 527 überlieferter Brief Bessarions an Theodoros Gazes (als dessen Adressat bisweilen fälschlich Michael Apostoles angenommen wurde) ediert und kontextualisiert; ferner führen Neuidentifizierungen und eine präzisere kodikologische Analyse bereits bekannter Textzeugen zu neuen Informationen bezüglich der Lebensdaten eines der produktivsten kretischen Schreiber, Georgios Tribizias. Zu beachten sind die Addenda auf S. 213-217. Abgerundet wird der Band durch ein Literaturverzeichnis (S. 159-175) sowie Indices (S. 179-189: Kopisten; S. 191-197: zitierte Handschriften; S. 199-204, 205-208, 209, 211-212: Autoren- und Abbildungsverzeichnisse).

Druckfehler: S. 63 στεφανοῦσθαι (bis), παιανιέα (so auch die beigegebene Abbildung); 96 mit Anm. 13 χριστέ (bis); 160 sind die Verlagsorte bei Bick, *Schreiber*, unvollständig angeführt; 164 fehlt Publikationsjahr bei Dilts, *Apographs*; 166 lies Ηράκλειο.

Aus der vorliegenden Arbeit ergibt sich eine Reihe neuer Informationen zur Biographie griechischer Kopisten des 15. Jahrhunderts, zur Bibliotheksgeschichte und zur Filiation von Textzeugen sowie zu weiteren Aspekten der Geistesgeschichte. Die starke Verzahnung mit der italienischen Renaissance sowie die Aufbewahrung eines bedeutenden Teils des relevanten Materials in Italien stellt einen erheblichen Wettbewerbsvorteil für italienische Forscher dar, so dass damit zu rechnen ist, dass die italienische Forschung weiterhin auf diesem Gebiet führend bleiben wird.

R. STEFEC.

Teachers, Students, and Schools of Greek in the Renaissance, éd. par Federica CICCOLELLA et L. SILVANO (*Brill's Studies in Intellectual History*, 264), Leyde et Boston (MA), Brill, 2017, 471 pages. ISBN 978-90-04-33803-6.

Im vorliegenden Sammelband werden zwölf Beiträge veröffentlicht, die verschiedenen Aspekten der Rezeption der griechischen Sprache und Kultur in Italien des 15. und 16. Jahrhunderts gewidmet sind. Auch wenn ihre Mehrzahl dem Gebiet der

Renaissancestudien zuzurechnen ist, ergeben sich oft interessante Überschneidungen mit der Byzantinistik, und zwar insbesondere im Bereich der Text- und Bibliotheksgeschichte, die eine wichtige Voraussetzung für historisch orientierte philologische Forschung sind.

Die Thematik umfasst einerseits die Produktion von Schulbüchern und grammatikalischen Texten (etwa der Beitrag von A. Rollo, *Study Tools in the Humanist Greek School: Preliminary Observations on Greek-Latin Lexica*, S. 26-53) sowie das Studium des Griechischen und die Beschäftigung mit antiken Klassikern im Umfeld italienischer Humanisten. In diesem Zusammenhang sind insbesondere folgende zwei Beiträge hervorzuheben: F. G. Giannachi, *Learning Greek in the Land of Otranto: Some Remarks on Sergio Stiso of Zollino and His School*, S. 213-223, welcher der eigenständigen griechischen grammatikalischen Tradition in Apulien und deren Einfluss auf die italienische Renaissance gewidmet ist. F. Ciccolella, *Greek in Venetian Crete: Grammars and Schoolbooks from the Library of Francesco Barocci*, S. 371-393, bietet einen knappen Überblick über kretische Bildungseinrichtungen bis zum 16. Jahrhundert und geht detailliert einigen für den Unterricht bestimmten Manuskripten aus der nahezu geschlossen überlieferten (und bis heute kaum erforschten) kretischen Bibliothek des Francesco Barozzi nach; es handelt sich überwiegend um Handschriften aus der Feder des kretischen Kopisten Andreas Donos. D. Speranzi, *Praeclara librorum suppellectilis: Cretan Manuscripts in Pietro da Portico's Library*, S. 155-212 (mit zahlreichen Abbildungen der identifizierten Hände), untersucht in seinem umfangreichen und gut dokumentierten Beitrag das Schicksal der überwiegend auf Kreta im ausgehenden 15. Jahrhundert erworbenen Bibliothek des Pietro da Portico, die aufgrund der charakteristischen Besitzvermerke (*Monasterii Angelorum Petrus Candidus*) gut rekonstruierbar ist und sich heute größtenteils in Florenz befindet (überwiegend im Fonds *Conventi Soppressi* der BML). Dabei werden neben bibliotheksgeschichtlichen Aspekten auch paläographische und kodikologische Fragen ausführlich erörtert; hervorzuheben ist die detaillierte Heranziehung von Wasserzeichen, um den Zusammenhang zwischen verschiedenen kodikologischen Einheiten herzustellen, die oft von unterschiedlichen Kopisten stammen. Es handelt sich um einen wichtigen Beitrag zum Thema der in letzter Zeit recht intensiv erforschten griechischen Buchkultur auf Kreta, das eine wichtige Rolle bei der Überlieferung der klassischen griechischen Literatur gespielt hat. So schließt auch dieser Beitrag mit einer nicht unwichtigen Erkenntnis, nämlich mit der Feststellung, dass einer der wenigen Überlieferungsträger der Fragmente des *Gigantomachia* Claudians (Laur. *Conv. soppr.* 164) kretischer Herkunft ist; der Frage nach der Lokalisierung des von Konstantinos Laskaris aufgefundenen Archetypus dieses Textes sei damit nicht vorgegriffen.

Nachstehend kurze Bemerkungen, fast ausschließlich Formalia betreffend. Im Literaturverzeichnis S. 434 lies unter Manoussakas 1965: Κρητική statt Κρετική; S. 452 lies unter Tsirpanlis 1980 Ἵδρυμα statt Ὕδρυμα. S. 187 mit Anm. 184–185 (Beitrag Speranzi): lies Chomatas statt Komatas (Χωματᾶς); S. 190 Anm. 198 (idem): die fehlerhafte Orthographie ist kein zwingendes Argument für die westliche Herkunft des Kopisten; S. 190 Anm. 199 (idem): die hier mit gewissen Bedenken vorgenommene Zuweisung des Titels auf f. 272^{v} des Laur. *Conv. soppr.* 141 an <Georgios (Gennadios) Scholarios> ist nach der beigegebenen Tafel (pl. 6.10 auf S. 212) zweifelsohne richtig.

Der Band wird durch eine umfangreiche Gesamtbibliographie (S. 395-455), ein Verzeichnis der zitierten Handschriften und Archivmaterialien (S. 456-462) sowie ein Index der Eigennamen (S. 463-471) erschlossen. Die Publikation ist auch

drucktechnisch professionell gestaltet und weist nur vereinzelte Druckfehler auf; es handelt sich um einen nützlichen Beitrag zu Renaissancestudien mit interessanten Implikationen auch für die Altertumswissenschaften.

R. STEFEC.

D. VALENTINO, *Das Iatrosophion des Codex Taur. B.VII.18* (*Münchner Arbeiten zur Byzantinistik*, 1), Neuried, Ars Una, 2017, 234 pages. ISBN 978-3-946646-17-4.

It does not happen very often that a Master thesis is published, and undoubtedly the high quality of this book shows that it deserved being published. The so-called *iatrosophia* are post-Byzantine manuscripts containing popular (with no pejorative meaning intended) medical recipes. They have long been neglected by historians of medicine, but seem to attract more attention nowadays. The number of the manuscripts, dating from the 15th to the 20th c., is not exactly known, but several hundreds of them may exist: Alain Touwaide is preparing a census of those *iatrosophia*, and Maria Vasiloudi and Carl W. Brunschön have presented on several occasions a prototype of a database of *iatrosophia*. The present book is offering the edition of the text of one of those manuscripts, Torino, *Biblioteca Nazionale Universitaria*, B. VII. 18 (Pasini 347), a 16th-c. manuscript, which was (not too heavily) damaged during the fire of 1904. The edition of those 268 short recipes, accompanied by a German translation, is preceded by an introduction (notes about the contents of the text and its sources, description of the manuscript, some considerations about the language), and followed by an *index fontium* and an *index rerum* (under this modest title hides a 30 pages long index of notable Greek words with their German translation). Everything was done with extreme care and accuracy, which makes this edition a very reliable and valuable instrument. There is no doubt that that kind of text should be more studied, not only for their contents, which interest the history of medicine and the history of mentalities (provided that we could know how and by whom those manuscripts were used), but also for their language and vocabulary, etc. Many interesting questions can be asked to that kind of texts and of manuscripts, and surely the present edition is a precious step towards a better knowledge and understanding of the *iatrosophia* literature, and of the daily practice of medicine in post-Byzantine Greece. In general, however, one could wonder whether editing the text of each of those many manuscripts is really the best way to deal with this literature. Of course, each text will be more or less ‘unique’, and there is a tendency in scholarship towards an anti-Lachmannian approach to medieval manuscripts. But, in the end, to understand how those texts and manuscripts are related to each other, where they come from, how they evolved in the course of time, a comparative and historical-critical approach will be necessary.

Caroline MACÉ.

P. YANNOPOULOS, *Άγιος Φανούριος. Ιστορική και λαογραφική μελέτη με βάση τις πηγές και τις λαϊκές παραδόσεις (14ος αι. έως σήμερα)*, Thessalonique, K. & M. A. Σταμούλης, 2017, 238 pages. ISBN 978-618-5161-48-4.

Un synaxaire tardif, rédigé vers la fin du XVIe s., raconte que les habitants de Rhodes ont retrouvé l’icône d’un saint en tenue militaire, dont le nom sur l’icône

était effacé. L'évêque Neilos, appelé par des habitants au secours, attribua l'icône au saint inconnu Phanourios. Grâce à un autre texte hagiographique du XIVe s., qui relate les vicissitudes d'un groupe de jeunes crétois capturés par les pirates et venus en Asie Mineure, la découverte de l'icône peut être située entre 1357 et 1369. C'est un certain Jonas Palamas, hégoumène du monastère de Valsamonéro en Crète, venu à Rhodes pour négocier la libération des jeunes capturés, qui a fait connaître à son monastère Phanourios. Rapidement le nouveau saint est devenu très populaire dans toute l'île de Crète où il a acquis la réputation d'avoir le pouvoir de découvrir tout objet perdu. La propagande des moines et le talent du peintre Angelos Akotantos ont contribué au fait que la diffusion du culte de Phanourios a dépassé les frontières de l'île de Crète et a passé au Sinaï, à l'île de Chypre, aux îles de la mer Égée, aux îles ioniennes, au Mont Athos et à Venise. L'Église officielle dans un premier temps a essayé, sans succès, de stopper l'amplification du culte de ce saint. Finalement elle a cédé à la religiosité populaire et a reconnu Phanourios comme un saint. À l'heure actuelle, Phanourios est le saint le plus populaire en Grèce, un vrai phénomène socioculturel sans précédent et cela en dépit du fait qu'il n'a jamais existé.

Un livre qui, grâce au talent de l'A., se lit avec un vrai plaisir tout en restant strictement scientifique. Un livre peut-être dérangeant puisqu'il met en exergue la manière dont une personne historiquement inexistante peut non seulement être « sanctifiée » par le peuple, mais aussi entrer dans le calendrier officiel de l'Église orthodoxe.

S. Spyridakos.

OUVRAGES REÇUS PAR LA RÉDACTION DU 1ER JUILLET 2017 AU 30 JUIN 2018

Neslihan Asutay-Effenberger et A. Effenberger, *Byzanz. Weltreich der Kunst*, Munich, Verlag C. H. Beck, 2017, 427 pages; 128 planches dont 101 en couleurs. ISBN 978-3-406-58702-3.

G. Barthalites, *Τρεῖς μεγάλοι Βυζαντινοὶ ποιητές. Ἰωάννης Γεωμέτρης, Χριστόφορος Μυτιληναῖος, Μιχαὴλ Μάρουλλος Ταρχανιώτης. Ἐπιλογή - Μετάφραση*, Athènes, Εκδόσεις Αρμός, 2017, 133 pages. ISBN 978-960-615-060-9.

Rosa Benoit-Meggenis, *L'empereur et le moine. Les relations du pouvoir impérial avec les monastères à Byzance (IXe-XIIIe siècle)* (*Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée*, 73), Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2017, 303 pages. ISBN 978-2-35668-057-0; ISSN 1955-4982.

R. Cormack, *Byzantine Art. Second Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2018, viii + 253 pages; illustré. ISBN 978-0-19-877879-0.

Cross-Cultural Interaction between Byzantium and the West, 1204-1669. Whose Mediterranean is it anyway? Papers from the Forty-Eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Milton Keynes, 28th-30th March 2015 (*Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications*, 22), éd. par Angeliki Lymberopoulou, Londres et New York, Routledge, 2018, xxiv + 346 pages. ISBN 978-0-8153-7267-7 (relié) ; 978-1-351-24495-4 (livre électronique).

C. dell'Osso, *Monoenergiti/monoteliti del VII secolo in Oriente* (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 148), Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2017, 155 pages. ISBN 978-88-7961-120-6.

Élites chrétiennes et formes du pouvoir en Méditerranée (XIIIe-XVe siècle) (*Rencontres*, 318), éd. par Marie-Anna Chevalier et Isabelle Ortega, Paris, Classiques Garnier, 2017, 438 pages. ISBN 978-2-406-06457-2 (relié); 978-2-406-06456-5 (broché); ISSN 2103-5636.

Ernst Kitzinger and the Making of Medieval Art History (*Warburg Institute Colloquia*, 30), éd. par Felicity Harley-McGowan et H. Maguire, Londres, The Warburg Institute, 2017, xx + 163 pages. ISBN 978-1-908590-534; ISSN 1352-9986.

D. Getov, *A Catalogue of the Greek Manuscripts at the Ecclesiastical Historical and Archival Institute of the Patriarchate of Bulgaria. Volume II*, Turnhout, Brepols Publishers, 2017, xx + 488 pages; 150 planches. ISBN 978-2-503-55601-7.

T. Greenwood, *The* Universal History *of Step'anos Tarōnec'i. Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2017, xv + 358 pages. ISBN 978-0-19-879251-2.

A. Kaldellis, *A Cabinet of Byzantine Curiosities. Strange Tales and Surprising Facts from History's most Orthodox Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2017, xii + 236 pages. ISBN 978-0-19-062594-8 (relié); 978-0-19-062595-5 (livre numérique).

Byzantion 88, 471-472. doi: 10.2143/BYZ.88.0.3285461

A. KALDELLIS, *Streams of Gold, Rivers of Blood. The Rise and Fall of Byzantium, 955 A.D. to the First Crusade*, Oxford, Oxford University Press, 2017, XXXVI + 399 pages. ISBN 978-0-19-025322-6 (relié); 978-0-19-025324-0 (livre numérique).

A. KARPOZILOS et G. FATOUROS, *The Letters of Theodoros Hyrtakenos. Greek Text, Translation, and Commentary*, Athènes, Kanakis Publishers, 2017, 400 pages. ISBN 978-960-6736-22-3.

Leonora NEVILLE, *Guide to Byzantine Historical Writing*, with the assistance of D. HARRISVILLE, Irina TAMARKINA, and Charlotte WHATLEY, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, XII + 322 pages. ISBN 978-1-107-03998-8 (relié); 978-1-107-69116-2 (livre de poche).

Ostkirchliche Studien, 66.1 (2017), 200 pages. ISSN 0030-6487.

Ostkirchliche Studien, 66.2 (2017), 200 pages. ISSN 0030-6487.

Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 73), éd. par Francesca P. BARONE, Caroline MACÉ et P. A. UBIERNA, Turnhout, Brepols Publishers, 2017, XXXVI + 1131 pages. ISBN 978-2-503-57033-4.

D. POTTER, *Theodora. Actress, Empress, Saint.* Oxford, Oxford University Press, 2017, 277 pages. ISBN 978-0-19-069275-9 (livre de poche). Édition reliée (2015): ISBN 978-0-19-974076-5.

Répertoires et inventaires II. *Le prime edizioni greche a Roma (1510-1526)* (*Europa Humanistica*, 20), éd. par Concetta BIANCA, S. DELLE DONNE, L. FERRERI et Anna GASPARI, Turnhout, Brepols Publishers, 2017, 449 pages. ISBN 978-2-503-57029-7.

V. RUGGIERI, Emanuela BRAIDA, M. PAVAN et M. BERNABÒ, *The Syriac Manuscripts of Tur 'Abdin in the Fondo Grünwald*, Rome, Edizioni Orientalia Christiana et Edizioni Valore Italiano, 2017, 488 pages; 172 planches en noir et blanc et en couleurs. ISBN 978-88-97789-47-5.

V. RUGGIERI et A. ZÄH, *Visiting the Byzantine Wall Paintings in Turkey*, Rome, Edizioni Orientalia Christiana et Edizioni Valore Italiano, 2016, 287 pages; 285 planches en couleurs. ISBN 978-88-97789-41-3.

Magdalena SKOBLAR, *Figural Sculpture in Eleventh-Century Dalmatia and Croatia. Patronage, Architectural Context, History*, Routledge, Londres et New York, 2017, XVIII + 222 pages; illustré. ISBN 978-1-47-2466037.

The Archaeology of Byzantine Anatolia. From the End of Late Antiquity until the Coming of the Turks, éd. par Ph. NIEWÖHNER, Oxford, Oxford University Press, 2017, XII + 464 pages; illustré. ISBN 978-0-19-061046-3 (relié); 978-0-19-061047-0 (livre numérique); 978-0-19-061048-7 (contenu en ligne).

M. TILLIER, *L'invention du cadi. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'Islam* (*Bibliothèque historique des pays d'Islam*, 10), Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, 704 pages. ISBN 979-10-351-0000-1; ISSN 2111-0573.